CÓMO SE COMENTA UN TEXTO FILOSÓFICO

Colección Síntesis • Filosofía

CÓMO SE COMENTA UN TEXTO FILOSÓFICO

Juan José García Norro
Ramón Rodríguez (eds.)



Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-975692-7-9

Impreso en España - Printed in Spain

Relación de autores

Mariflor Aguilar
Profesora de Filosofía en la Universidad Autónoma de México.

Remedios Ávila
Profesora titular de Filosofía en la Universidad de Granada.

Alberto Bernabé
Catedrático de Filología Griega en la Universidad Complutense de Madrid.

Francesc Casadesús
Profesor titular de Filosofía en la Universitat de les Illes Balears.

Ángel D'Ors
Profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Juan José García Norro
Profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Jorge J. E. Gracia
Profesor en la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo.

Arturo Leyte
Catedrático de Filosofía en la Universidad de Vigo.

Carmen Ors Marqués
Profesora de Filosofía de Enseñanza Secundaria.

Jacinto Rivera de Rosales
Profesor titular de Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Ramón Rodríguez
Catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Vicente Sanfélix
Catedrático de Filosofía en la Universidad de Valencia.

Agustín Serrano de Haro
Científico titular en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Índice

Prólogo

La meta que persigue el estudio de la filosofía, tanto en la posición del alumno como en la del profesor, es aprender a *filosofar,* esto es, a introducirse en esa forma peculiar de pensar que es la filosofía. Aprender filosofía, como ya nos advertía Kant, va siempre más allá de adquirir un conocimiento puramente exterior y reproductivo de una doctrina filosófica, que nunca llega a entrar propiamente en ella. Aprender a filosofar no es otra cosa que "ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ensayos ya existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos". Esta frase de Kant es una perfecta expresión de lo que constituye el sentido de cualquier forma de enseñanza en filosofía. Pues su pretensión esencial es introducir en la filosofía como actividad, poner al discípulo en situación de ejecutar él mismo el acto filosófico, lo cual sólo es posible retomando los intentos históricamente dados de hacer filosofía, "los ensayos ya existentes", en una palabra, procurando la familiaridad y el trato con las grandes realizaciones del pensamiento.

La ejercitación que es la enseñanza de la filosofía no consiste, pues, en promover el seco y estólido aprendizaje de un sistema; es más bien un dejarse impregnar por la actitud filosófica a través del trato con los grandes textos de la filosofía. Esa *impregnación* es lo que llamamos *aprender a pensar,* en el sentido de apropiarse de la filosofía como actividad. Ocurre con ella algo similar a lo que Platón decía de la recta opinión, que no es ciencia y que no puede por tanto ser enseñada de manera firme, pero tampoco es resultado de una inspiración divina, de un talento innato; la ejercitación en los textos de la gran filosofía, la frecuentación de los grandes pensadores es una práctica muy par-

ticular; en ella llega un momento en el que, imperceptiblemente, uno se encuentra de pronto "dentro", pensando como ellos, discutiendo con ellos y llevado por las mismas inquietudes y los mismos problemas, que ahora se reconocen como propios. Pero ese encontrarse ya dentro, a pesar de su apariencia misteriosa, no surge de la nada; es el resultado de un proceso, incluso de una técnica, a veces puramente implícita, pero plenamente real. El *comentario de texto* es quizá la herramienta pedagógica que hace explícita, de manera más perfecta, esa ejercitación en que consiste el aprendizaje de la filosofía, pues consigue hacer visible y transmitir, a la vez, el contenido conceptual de un pensamiento y la actividad de pensar que lo produce. Por ello es un instrumento insustituible de la práctica docente. Querríamos, en las páginas que siguen, proponer una forma de entender esa técnica y un conjunto de ejemplos concretos para llevarla a la práctica.

Juan José García Norro
Ramón Rodríguez (eds.)

Capítulo 1

La técnica del comentario filosófico de texto

Juan José García Norro
Ramón Rodríguez

En cierto modo no puede negarse que un texto habla por sí mismo, pero tampoco podemos pasar por alto que todo texto permanece mudo mientras no tenga lector. Y, dependiendo de su habilidad, el lector le hará hablar más o menos. El texto nunca es totalmente transparente; para transmitirnos su contenido, requiere de una interpretación. El comentario pretende extraer de un texto lo más posible, hacerle decir explícitamente todo lo que contiene en potencia. La profundidad ilimitada del texto, las distintas circunstancias en que se encuentra el lector, la vaguedad insuperable de la intención del autor y otras razones convierten el comentario de texto en una tarea inagotable. Por esta razón, no existe un comentario completo, perfecto, definitivo.

Pero, además, al comentarista le interesarán algunos aspectos del texto y desatenderá otros. Por tanto, nos encontramos con diversos géneros de comentarios de texto según sean las perspectivas con que se afronta su interpretación. En esta obra, sin embargo, nos ocuparemos exclusivamente del comentario filosófico. Y aún nos someteremos a una restricción más. Aunque por *texto* se suele entender, por lo general, un escrito, la hermenéutica contemporánea ha ampliado el concepto de texto para incluir bajo él también los textos orales, actuados y otras formas de expresión (pintura, escultura, arquitectura, etc.). Cabe convertir estos modos de expresarse, al igual que otros más, en objeto de un comentario filosófico. No obstante, nos limitaremos al estudio del comentario filosófico de una obra escrita con explícita intención filosófica. Con esta limitación habrán de entenderse, a partir de ahora, las expre-

siones *comentario filosófico de texto, comentario filosófico* e incluso la sola palabra *comentario*.

La finalidad a la que se dirige el comentario de texto filosófico no es otra que la que mueve todo el estudio de la filosofía: aprender a filosofar. Para este fin, el comentario filosófico constituye una herramienta pedagógica totalmente indispensable. Cuanto antes se familiarice el estudiante de filosofía con la técnica del comentario, más adelantará en su estudio.

1.1. ¿Cómo se hace un buen comentario filosófico de un texto filosófico?

1.1.1. Los requisitos previos del comentario de texto

Es cierto que no es posible elaborar un buen comentario de texto sin poseer una vasta cultura general y especialmente una amplia cultura filosófica, ya que durante la realización del comentario precisaremos recurrir con frecuencia a nuestros conocimientos de historia de la filosofía, de la terminología filosófica, además de nociones de lógica y retórica. Pero nos equivocaríamos si, en consecuencia, creyéramos que no debemos adentrarnos en la actividad del comentario de texto hasta sentirnos seguros en el conocimiento de la historia de la filosofía o de la lógica. En este punto, como en general en todo proceso de aprendizaje y, bien mirado, en toda tarea vital, se reproduce a su modo el círculo hermenéutico: no cabe aprender a realizar ciertas actividades sin llevarlas a cabo previamente de forma reiterada y correcta; pero, a su vez, no es posible llevarlas a cabo de modo conveniente sin haberlas aprendido antes. Sin embargo, la paradoja circular no es sino aparente. Por supuesto que, como acabamos de decir, para comentar adecuadamente un texto, se exige una amplia cultura (histórica, literaria, filosófica…), pero también es evidente que esta cultura no puede adquirirse más que, entre otros medios muy diferentes, a través de frecuentes comentarios de textos filosóficos. Naturalmente, al principio, el estudiante los realizará de manera tosca, pero la práctica continuada y reflexiva ensanchará tanto su saber filosófico como su sensibilidad, lo que le permitirá mejorar rápidamente la calidad de sus comentarios.

Conviene no perder de vista que el comentario de un texto filosófico –como el de un texto literario, una pintura o una obra musical– no es un fin en sí mismo. El comentario no pasa de ser un mero instrumento, eso sí, indispensable, que amplía nuestra capacidad de gozar de la lectura de obras filosóficas y nos pone en disposición de, llegado el caso, componerlas nosotros mismos.

Del hecho de que la valía de un comentario de texto dependa en gran medida tanto del bagaje de conocimientos filosóficos del comentarista como, asimismo, de su propia sensibilidad e intereses intelectuales, se sigue que **no hay una sola manera correcta de comentar un texto**. El comentario de texto es siempre –es preciso no olvidarlo– un nuevo texto que, si bien está constreñido por un innegable pie forzado, que evidentemente es el texto objeto de comentario, permite, no obstante, una amplia gama de variaciones, que dependen en definitiva del nivel de formación filosófica, de la sensibilidad e intereses del comentarista.

Con todo, no es suficiente insistir en la importancia de una cultura filosófica para lograr la pericia en la realización del comentario de texto filosófico si no se añade inmediatamente después que amplísimos conocimientos de filosofía no garantizan por sí solos comentarios de gran calidad. El comentario filosófico obedece también a una técnica que, como cualquier otro arte, hay que aprender mediante una mezcla bien equilibrada de teoría y práctica.

Aunque supone una ayuda sin la que apenas se puede pasar, la lectura detenida de buenos comentarios no basta por sí sola para aprender cómo se comenta un texto. Se precisa asimismo haber reflexionado sobre el modo de proceder a lo largo del comentario, esto es, se requiere poseer un **método de comentario de texto**. Llegar a dominarlo es una empresa relativamente sencilla y, una vez dueños del método, el comentario de un texto filosófico se vuelve una tarea no muy complicada.

1.1.2. ¿Qué es un comentario filosófico de un texto filosófico?

En general un comentario de texto se propone siempre dos objetivos. Primero, *determinar con precisión lo que dice el texto*. Segundo, *dar cuenta de cómo lo dice*. En el caso del comentario filosófico, estos dos objetivos se concretan, por un lado, en la pretensión de fijar la idea del texto, que incluye tanto aclarar cuál es el tema de que trata el autor como la tesis que sobre ese tema adelanta; y, por otro, en esclarecer la organización discursiva del texto.

A estas dos finalidades que jamás pueden faltar en un comentario de texto, conviene añadir casi siempre una tercera: *explicar y justificar por qué lo dice*. Para alcanzar esta finalidad y, dependiendo del enfoque con que se afronta el comentario, se puede buscar una explicación histórica, sociológica e incluso psicológica, esto es, hallar las causas que explican la elección del problema, la tesis que se propone y el modo de apoyarla; pero asimismo se puede perseguir, en vez de una *explicación* que ofrezca las causas de lo dicho en el tex-

to y del modo de decirlo, una *justificación* que inquiera por las razones del autor del texto para decir lo que dice. En este último caso, vamos más allá del texto y del contexto en que se escribió para hacer hablar a la realidad misma y a las evidencias que de ella extraemos como justificantes últimos del texto. Evidencias que suponemos que tenía delante de sí el autor del texto y que pretendemos traer a la conciencia del lector de nuestro comentario.

Con frecuencia, aunque no es estrictamente necesario, a estas tres finalidades se añade por parte del comentarista una *reflexión personal* y un *juicio valorativo* del texto.

1.1.3. Lo que nunca es un comentario filosófico

Incomprensiblemente, un comentario de texto se transforma a veces en un resumen, en una paráfrasis o en una glosa continuada, o incluso en un ensayo personal. Ninguna de estas actividades puede hacer las veces de un comentario. Resumir un texto no equivale a comentarlo. Por supuesto que en el comentario se ha de poner de relieve lo esencial del texto, pero no puede quedarse en esto. Tiene que atender también a lo accesorio y, sobre todo, señalar la *organización conceptual* del texto.

Supongamos que se nos propone como tarea comentar el siguiente fragmento extraído del libro de Kant *Fundamentación de la metafísica de las costumbres:*

> El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es quererla deducir de ciertos ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su vez previamente juzgado según principios de la moralidad para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede en manera alguna ser el que nos proporcione el concepto de la moralidad. El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como lo que es. Y él dice de sí mismo: "¿Por qué me llamáis a mí –a quien estáis viendo– bueno? Nadie es bueno –prototipo del bien–, sino sólo el único Dios –a quien vosotros no veis–". Mas, ¿de dónde tomamos el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la *idea* que la razón *a priori* bosqueja de la perfección moral y enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre. La imitación no tiene lugar alguno en lo moral, y los ejemplos sólo sirven de aliento, esto es, ponen fuera de duda la posibilidad de hacer lo que la ley manda, nos presentan intuitivamente lo que la regla práctica expresa universalmente, pero no pueden nunca autorizar a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón, para regirse por ejemplos. (Kant: 40-41)

Nos equivocaríamos totalmente si nuestro comentario de este texto se redujese a un resumen más o menos sucinto de lo que estimamos esencial en él. De ninguna manera podemos tomar como un comentario algo similar a esto:

> Kant afirma tajantemente que de los ejemplos no es posible colegir la norma moral que hemos de seguir. Esto es afirmado, según el fundador del idealismo trascendental, inclusive por el propio Evangelio; en aquel pasaje donde Jesús reprocha que le llamen Maestro bueno al joven rico que le pregunta qué ha de hacer para heredar la vida eterna. Bueno, prosigue Cristo, según el relato evangélico, sólo es Dios (Mc 10, 17-18). Por tanto, el papel de la imitación en lo moral es muy secundario. Todo lo más los ejemplos pueden darnos ánimo para cumplir con nuestros deberes, pero jamás podemos extraer estos deberes de ejemplos por virtuosos que sean…

Un error en cierto modo opuesto al anterior, pero que surge de la misma tergiversación de la naturaleza de lo que es un comentario, consiste en limitarse a realizar una paráfrasis del texto. Como juzga de poca extensión el resumen, el comentarista frustrado lo parafrasea para aumentar la longitud de su escrito y, acaso con la intención de lograr el asentimiento del posible lector por mera reiteración de la idea, se limita a repetir con distintas palabras y varias veces, amplificando la idea fundamental, lo que el texto ya dice de por sí.

No queremos sugerir que la paráfrasis sea siempre repudiable. Por supuesto que manejada por un buen escritor es una figura retórica de gran poder. Sin embargo, en absoluto viene al caso cuando de lo que se trata es de comentar un texto que, digámoslo de nuevo, tiene como objetivo principal señalar lo que el texto dice y poner de relieve el modo en que lo dice.

Igualmente frecuente y tan detestable como el defecto anterior es convertir el comentario de texto en una serie de glosas o acotaciones dispersas a distintas frases del texto o incluso a cada una de ellas. La acotación puede tener, sin duda, su función cuando se estudia un texto o cuando se lo traduce o edita para facilitar la comprensión por parte del lector poco versado en el asunto, pero su finalidad, aclarar un concepto, ofrecer un dato aludido en el texto, aunque no explícito en él, transcribir completa la cita sólo iniciada en el fragmento o mal recordada, etc. son actividades que pueden preceder al comentario, como medios indispensables para él, pero nunca pueden pretender sustituirlo.

Así, no podría aceptarse como un comentario del texto anterior la simple mención de cómo entiende Kant la moralidad, la reproducción del pasaje del Evangelio al que se alude, la exposición de la noción de razón en el idealismo trascendental o el papel de las ideas dentro del esquema de la *Crítica de la razón pura*, ni la definición de lo *a priori* y la imposibilidad, de acuerdo con

Kant, de obtener conocimientos *a priori* a partir de la mera experiencia. Todo ello y más puede venir a cuento recordarlo a lo largo del comentario, pero su mención por sí sola no lo reemplaza.

Más aborrecible aún si cabe que el vicio anterior es tomar el texto como puro pretexto para hilvanar, con más o menos gracia, un discurso personal sobre el tema tocado en el texto. Nunca debemos pasar por alto que la finalidad del comentario es esclarecer qué dice el texto, cómo lo dice y por qué lo dice. Por tanto, no debemos tomarlo como ocasión de lanzarnos a filosofar por nuestra cuenta. No nos faltarán otros momentos para hacerlo, e incluso será conveniente, de tarde en tarde, tomar pie en un texto ajeno como punto inicial de nuestras reflexiones. He aquí un nuevo ejemplo de lo que no debemos hacer, referido una vez más al fragmento de la *Fundamentación*.

> Afirma un antiguo refrán castellano que una cosa es predicar y otra dar trigo. Y el viejo dicho del pueblo contiene indudablemente una gran verdad. Decir lo que se debe hacer no es difícil, pero llevarlo a cabo es harina de otro costal. Por eso no dejan de admirarnos los ejemplos de conductas virtuosas. Con todo, el ejemplo por sí solo no basta. Como Schopenhauer, un discípulo de Kant muy peculiar, gustaba decir, una cosa es predicar la moral y otra diferente fundamentarla. Una norma moral no se fundamenta nunca mediante un ejemplo. No sólo porque como acertadamente observó el Estagirita, los ejemplos sólo afectan a los hombres bien dispuestos para la virtud, sino porque, como dice Sartre, cada cual elige los ejemplos que quiere seguir…

Una disertación, por mucha erudición que demuestre o la gran coherencia con la que seamos capaces de exponerla, no podrá ser considerada nunca un comentario de texto. En el ejemplo anterior, el texto de la *Fundamentación* ha quedado completamente olvidado. Todo lo más, nos ha proporcionado el tema, como el primer verso, a partir del cual hemos dejado volar nuestra imaginación y nuestra pluma. Como nuestro comentario no lo ha desentrañado, el texto sigue tan hermético como al principio.

1.1.4. Las fases del método

En la elaboración de un comentario de texto conviene distinguir dos partes muy diferentes. La primera etapa es puramente preparatoria y termina antes de empezar a escribir el comentario. La segunda es la redacción propiamente dicha del comentario a partir de los materiales de los que hemos hecho acopio en la primera etapa. Ambas etapas son indispensables ya que jamás debemos lanzarnos

a redactar el comentario de texto sin habernos demorado tanto como sea preciso en la etapa preparatoria. Naturalmente, esta etapa preliminar nos llevará más o menos tiempo dependiendo de la dificultad del texto propuesto para comentar, de nuestros conocimientos filosóficos, de nuestra habilidad y dominio del método.

La etapa preparatoria consta, al menos, de cinco fases: **lectura atenta del texto, localización del fragmento, determinación de la idea, delimitación de la estructura y conclusión**.

A) Lectura atenta del texto

Por obvio que parezca, hay que recalcar que todo comentario de texto tiene que comenzar por una lectura detenida del fragmento propuesto. Con mucha frecuencia las ganas de empezar a escribir cuanto antes llevan a contentarse con una lectura superficial. Con todo, ganaremos tiempo y aumentaremos la calidad en nuestro comentario si leemos el texto lentamente, incluso dos o más veces, sin pensar aún en cómo organizaremos nuestro comentario.

También conviene reparar en el autor y, si no se lo conoce ya, intentar informarse sumariamente acerca de él, de su época, de sus principales posiciones filosóficas, del tipo de escritos que produjo. ¿Significa esto que no es posible comentar un texto cuyo autor no conocemos y del que no podemos obtener datos, por ejemplo, por estar en un examen? Ni mucho menos; el comentario puede realizarse sin esos conocimientos, aunque naturalmente es mayor el peligro de interpretar erróneamente el texto. Pero también se corre el peligro de tergiversar el sentido del texto si aplicamos de forma mecánica nuestros conocimientos acerca de su autor. Lo fundamental en el comentario es siempre el texto. Es a él al que tenemos que hacer hablar para aumentar así su comprensibilidad gracias a nuestro comentario.

Debemos aprovechar la segunda lectura para realizar diversas tareas todavía previas al comentario propiamente dicho. Primero, *es preciso identificar el tipo de texto* de que se trata (un poema presocrático, un discurso sofístico, un diálogo socrático-platónico, una acróasis aristotélica, una disertación estoica, una *quaestio* escolástica, un ensayo, etc.). Este punto es importante, porque del género literario elegido dependen, entre otras cosas, el método utilizado por el autor y las figuras del lenguaje que podemos encontrar. Así, por ejemplo, el tono de un escrito polémico o de un diálogo permite ciertos tropos y licencias, algunas ironías, que jamás encontraremos en un tratado o en un manual.

En segundo lugar, la lectura sosegada del fragmento cuyo comentario se nos pide ha de servirnos para prestar atención a las palabras de significado

incierto, bien porque las desconozcamos, bien porque dudemos de cuál sea el sentido preciso que el autor les da. Para determinar la acepción en que están usados estos vocablos resultan útiles los diccionarios filosóficos y, sobre todo, los léxicos filosóficos especializados en un autor, ya que estos últimos, además de explicar las distintas significaciones esenciales del vocabulario de un filósofo, remiten a otros pasajes de su obra donde aparecen definidos o, al menos, utilizados. Es detestable la costumbre de algunos alumnos de indicar en el comentario todos los sentidos posibles de un término contenido en el texto. Para el comentario sólo interesa la acepción con la que es usado.

En tercer lugar, éste es también el momento, cuando el texto está traducido de otra lengua, de cotejarlo, si es posible, con el original o con otras traducciones de las que dispongamos. Además, pudiera ser que en el fragmento se citara algún otro texto, se aludiera a algún otro filósofo o se nombrase alguna doctrina tanto del autor del fragmento que se comenta como de otro pensador. Es evidente que la comprensión del texto aumentará si encontramos el pasaje citado, o quizá sólo indicado someramente, lo situamos dentro de la obra en la que aparece, entendemos su sentido y comprendemos por qué razón se alude a ese pensador o a esa doctrina, lo que puede suponer la necesidad de recurrir a una historia de la filosofía o a una enciclopedia filosófica.

Por último, es también frecuente que en el texto se aluda sin nombrarlos a otros filósofos, doctrinas o textos. Conviene, evidentemente, reconocer estas alusiones e informarse debidamente de lo que está tras ellas, para así poder explicar las razones por las que el autor del texto las trae a colación.

En resumen, en esta primera fase, hemos de procurar en la medida de lo posible:

a) Enmarcar al autor del texto en su época y en el movimiento filosófico más afín a él.

b) Identificar la clase de escrito a la que pertenece el fragmento que comentamos.

c) Comprender todas las expresiones y haber determinado, respecto de aquellas que son polisémicas, en qué sentido las utiliza el autor.

d) Cotejar el texto –si está traducido– con el original y, de existir, con otras traducciones.

e) Reconocer las alusiones existentes en el texto a otros filósofos, doctrinas o textos.

f) Informarse de lo esencial con relación a los filósofos, doctrinas y textos citados o aludidos.

g) Conjeturar las razones de por qué se cita explícita o implícitamente a ciertos filósofos, doctrinas o textos.

• *Aplicación de la primera fase*

Intentemos mostrar con más detalle lo que es preciso hacer en esta primera fase del comentario de texto. Utilizaremos para ello, una vez más, un ejemplo. Comenzamos la fase previa del comentario con una lectura atenta del fragmento y llevamos a cabo a continuación las seis tareas enumeradas en el apartado anterior. Naturalmente, depende del nivel filosófico del comentarista la profundidad con que se espera que las efectúe. En este primer caso, supongamos que quien comenta es un aventajado alumno de bachillerato o un estudiante de los primeros cursos de la universidad.

Se nos propone para su comentario el siguiente fragmento de David Hume:

> Los argumentos metafísicos suponen que el alma es inmaterial y que es imposible que el pensamiento pertenezca al orden de las sustancias materiales. Pero la misma metafísica nos enseña que la noción de sustancia es sobremanera confusa e imperfecta, y que no tenemos otra idea de la sustancia que no sea la agregación de una serie de cualidades particulares inherentes a un algo desconocido. Por lo tanto, la materia y el espíritu nos son en el fondo igualmente desconocidos, y no podemos determinar qué tipos de cualidades son inherentes a la primera o al segundo. La metafísica también nos enseña que nada puede decirse *a priori* en lo que se refiere a la causa y al efecto, y que siendo la experiencia el único fundamento en el que basamos nuestros juicios de esta clase, no podemos saber, partiendo de cualquier otro principio, si la materia, por su organización y su estructura no podría ser la causa del pensamiento. Los razonamientos abstractos nada pueden decidir en lo referente a cuestiones de hecho y de existencia. Pero admitiendo que haya una sustancia espiritual esparcida en el universo, algo como el fuego etéreo de los estoicos, tenemos razones para concluir, por *analogía,* que la naturaleza usa del espíritu de modo parecido a como usa de la otra sustancia, es decir, de la *materia.* Ésta es empleada como si fuera una especie de pasta o arcilla; la naturaleza la modifica dando lugar a una variedad de formas y existencias; después de cierto tiempo, deshace cada modificación, y con su sustancia construye una forma nueva. Así como una misma sustancia material puede componer, sucesivamente, los cuerpos de todos los animales, así también una misma sustancia espiritual podría componer sus almas. Sus conciencias, o esos sistemas de pensamiento que llegaron a formarse a lo largo de la vida, podrían ser continuamente disueltos por la muerte; y bajo una nueva forma, nada de todo eso seguiría interesándoles. Los más acendrados defensores de la mortalidad nunca han

negado la inmortalidad de su sustancia. Y que una sustancia inmaterial, lo mismo que una material, puede perder su conciencia o memoria lo muestra en parte la experiencia, aun asumiendo que el alma fuera inmaterial.

Razonando a partir de la marcha normal de la naturaleza, y sin suponer ninguna nueva intervención de la Causa Suprema (recurso que debería excluirse siempre de la filosofía), deducimos que lo que es incorruptible debe también ser ingenerable. Por lo tanto, si el alma fuese inmortal, ya habría existido antes de nuestro nacimiento. Y si su existencia anterior no nos concernió en absoluto, tampoco habrá de concernirnos su existencia posterior. Sin duda, los animales sienten, piensan, aman, odian, desean e, incluso, razonan, aunque de un modo más imperfecto que el hombre. ¿Son también sus almas inmateriales e inmortales? (Hume, 1988: 137-139)

Lo primero que haremos es numerar las líneas del texto si es que no está ya hecho.

A continuación buscamos informaciones sobre el autor del pasaje. Este paso es tanto más importante cuanto más desconocido nos sea el autor. Consultamos un manual de Historia de la Filosofía y anotamos los siguientes datos, que pueden ser significativos de cara a entender el texto:

> David Hume (1711-1776), filósofo escocés que llevó hasta sus últimas consecuencias la filosofía empirista de Locke y Berkeley, adopta una posición escéptica respecto de la metafísica ya que, al interpretar la relación causal como una mera asociación de ideas, niega nuestro conocimiento racional de Dios, de la sustancia material y del yo. Aplicó estos principios a su crítica a la religión, luchó contra la superstición y negó la posibilidad de una teología racional.

Puede surgir aquí de nuevo la pregunta. ¿Qué ocurre si el comentario de texto nos lo proponen como examen y no podemos obtener datos como los anteriores? Esto no ha de suponer una dificultad insalvable. Las informaciones sobre el autor sirven de ayuda para comprender el texto, pero éste puede hablar por sí solo. Aunque desconozcamos todo acerca del filósofo que ha escrito el texto, el comentario sigue siendo posible.

Después procedemos a examinar las palabras que desconocemos o que sospechamos que están siendo utilizadas con un sentido peculiar: ya por ser distinto del habitual, ya por adquirir una significación técnica dentro del fragmento. Es muy probable que el sentido de todas las palabras del texto de Hume nos parezca claro. Sin embargo, nos damos cuenta de que algunas están usadas con una significación bastante precisa. Tales son los siguientes términos: sustancia, sustancia material, sustancia espiritual, causa, Causa Suprema, conciencia.

Entre todos ellos, sin duda, el más importante es el de sustancia. Anotamos algunas observaciones sobre la noción de sustancia que maneja la filosofía moderna, bien porque las recordamos, bien porque las buscamos en algún tratado de Historia de la Filosofía:

> La sustancia es entendida como el sustrato en el que inhieren los accidentes. De dicho sustrato no tenemos ninguna impresión ni externa ni de reflexión; por ello, Hume se inclina a rechazar la existencia de las sustancias como incompatible con su filosofía.

Después buscamos en la obra principal de Hume, el *Tratado de la naturaleza humana*, y encontramos, en su apéndice final, estas palabras:

> Los filósofos comienzan a coincidir en el principio de que *no tenemos idea alguna de sustancia externa distinta de las ideas de cualidades particulares.* Y este principio debe abrir el camino para aceptar otro similar por lo que respecta a la mente: *no tenemos noción alguna de mente distinta de las percepciones particulares.* (Hume, 1977: 886)

Asimismo es preciso tomar nota de algún aspecto de la doctrina de Hume respecto de las causas. Para el texto que se nos propone para comentario, cobra especial importancia la tesis humeana siguiente:

> Cuando razonamos *a priori* y consideramos meramente un objeto o causa, tal como aparece a la mente, independientemente de cualquier observación, nunca puede sugerirnos la noción de un objeto distinto, como lo es su efecto, ni mucho menos mostrarnos una conexión inseparable e inviolable entre ellos. (Hume, 1980: 54)

Recordemos de nuevo que posiblemente estas notas preparatorias no aparecerán en el comentario que escribamos. Si en esta etapa las anotamos es porque nos ayudarán a entender el texto y sólo las debemos transcribir en nuestro comentario cuando con ello se explique alguna parte del mismo.

Ahora es el momento de cotejar la traducción castellana de que disponemos con el original inglés. En la sociedad de la información en la que nos vamos adentrando poco a poco esto es cada vez más fácil. Basta con teclear en un buscador de Internet las palabras inglesas "Hume immortality of soul" para que nos aparezcan en la pantalla varios vínculos donde podemos obtener la versión completa en inglés de este ensayo. Elegimos una de ellas y nos fijamos en el texto, que transcribimos a continuación.

> Metaphysical topics suppose that the soul is immaterial, and that 'tis impossible for thought to belong to a material substance.

But just metaphysics teach us that the notion of substance is wholly confused and imperfect, and that we have no other idea of any substance, than as an aggregate of particular qualities, inhering in an unknown something. Matter, therefore, and spirit, are at bottom equally unknown, and we cannot determine what qualities inhere in the one or in the other. They likewise teach us that nothing can be decided *a priori* concerning any cause or effect, and that experience being the only source of our judgements of this nature, we cannot know from any other principle, whether matter, by its structure or arrangement, may not be the cause of thought. Abstract reasonings cannot decide any question of fact or existence.

But admitting a spiritual substance to be dispersed throughout the universe, like the etherial fire of the *Stoics*, and to be the only inherent subject of thought, we have reason to conclude from *analogy* that nature uses it after the manner she does the other substance, *matter*. She employs it as a kind of paste or clay; modifies it into a variety of forms and existences; dissolves after a time each modification, and from its substance erects a new form. As the same material substance may successively compose the bodies of all animals, the same spiritual substance may compose their minds: Their consciousness, or that system of thought which they formed during life, may be continually dissolved by death. And nothing interests them in the new modification. The most positive asserters of the mortality of the soul, never denied the immortality of its substance. And that an immaterial substance, as well as a material, may lose its memory or consciousness, appears in part from experience, if the soul be immaterial.

Reasoning from the common course of nature, and without supposing any new interposition of the supreme cause, which ought always to be excluded from philosophy, what is incorruptible must also be ingenerable. The Soul therefore if immortal, existed before our birth; and if the former existence no ways concerned us, neither will the latter.

Animals undoubtedly feel, think, love, hate, will, and even reason, tho' in a more imperfect manner than men; are their souls also immaterial and immortal?

Observamos, por ahora, que hay varios puntos y aparte en la versión inglesa transcrita que en la traducción castellana, por cierto excelente, son puntos y seguido. Esto quizá nos pueda posteriormente ayudar a comprender mejor la división en partes observable en el fragmento. Naturalmente los textos obtenidos a través de Internet pueden contener erratas y, por tanto, conviene en la medida de lo posible confrontarlos con otros extraídos de ediciones más fiables.

Asimismo, en esta fase previa, debemos procurar encontrar referencias más o menos claras a filósofos o posiciones filosóficas. Anotamos en el borrador que estamos confeccionando varias alusiones que no resulta demasiado difícil reconocer. Ante todo Hume menciona dos doctrinas muy característi-

cas de su pensamiento: la incognoscibilidad de la sustancia, de la que hemos tomado antes nota, y la imposibilidad de prever antes de experimentarlo qué efecto se seguirá de una causa dada. En el texto hay también una referencia al fuego etéreo de los estoicos. Al mencionarlo, Hume, hombre erudito, se inspira probablemente en el diálogo ciceroniano *Sobre la naturaleza de los dioses,* que le sirvió de modelo para su libro *Diálogos sobre la religión natural.* En él nos informamos de que Zenón de Citio, el fundador del estoicismo, halló en Heráclito la noción de fuego como principio del mundo. Este fuego se transforma incesantemente de una cosa en otra. Gracias a él se engendran los seres vivos y los seres dotados de sensación y de razón. De ahí que se lo pueda concebir como el barro que, moldeado de una forma, produce una figura que puede ser transformada en otra distinta. Esta noción de un fuego etéreo que anima el cosmos entero reapareció modificada, un siglo antes de que Hume escribiera el texto que se comenta, en la escuela filosófica conocida como Platonismo de Cambridge, que le da el significativo nombre de *plástico* (Ferrater Mora, 1979: 2584). Para estos últimos pensadores, las veces del fuego etéreo las hace la materia plástica que, en manos del artífice supremo que es Dios, conforma los seres vivos, de forma análoga a como la arcilla, moldeada por el alfarero, constituye diversos enseres.

B) Localización del texto

Tras la lectura sosegada del texto y las actividades anejas que hemos descrito, es preciso intentar localizarlo dentro de la obra a la que pertenece. Como no tiene sentido comentar un libro filosófico completo, ya que no podríamos detenernos suficientemente en cada una de sus partes, es casi seguro que, excepto en contadísimas ocasiones, el texto que se nos propone sea un fragmento de una obra mucho más amplia. En esta segunda fase de la etapa previa, procuraremos determinar dónde se encuadra el texto dentro de la obra. La interpretación que vendrá después será tanto más asequible cuanto mejor comprendamos la estructura de la obra y el lugar que el texto ocupa en ella.

Asimismo, conviene tener una idea clara de dónde se sitúa la obra a la que pertenece el texto que comentamos en la bibliografía del autor. Esto es especialmente importante en aquellos autores que, como Kant, Wittgenstein y otros muchos han experimentado una evolución importante en su pensamiento.

Nos informamos también, si nos es posible, de las características de la obra. De este modo llegamos a saber que el ensayo *Sobre la inmortalidad del alma*, junto al ensayo *Sobre el suicido*, fueron posiblemente los escritos más polé-

micos de David Hume, hasta el punto de que ya impresos y, atemorizado por la reacción que podrían producir, no permitió su venta. *Sobre la inmortalidad del alma* fue escrito como un ensayo literario-filosófico destinado a un público culto, pero no necesariamente especializado en filosofía.

Anotamos de igual forma la fecha de publicación de otras obras de Hume, el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), *La investigación sobre el entendimiento humano* (1748), *Investigaciones sobre los principios de la moral* (1751), estas dos últimas obras recogen lo esencial del *Tratado*. En la década de los cincuenta, Hume se dedica especialmente a la filosofía de la religión. Escribe en esos años dos libros sobre ella: los *Diálogos sobre la religión natural*, que no llegó a publicar en vida por temor a las reacciones adversas que sin duda produciría, y la *Historia natural de la religión*, que publicó en 1757. Cada una de estas obras responde a una de las dos cuestiones que, según Hume, preo-cupan a un filósofo respecto de la religión. "Dado que toda investigación concerniente a la religión es de la máxima importancia, existen dos temas en particular que reclaman nuestra atención, a saber, el que se refiere a su fundamento en la razón y el que tiene que ver con su origen en la naturaleza humana" (Hume, 2003: 39). Los *Diálogos sobre la religión natural* tratan de la primera cuestión, a saber, el fundamento racional del teísmo y de la religión cristiana. De esta manera Hume se inserta en una polémica muy característica de la época, en cierto modo iniciada por Locke en 1695 mediante la publicación de *La razonabilidad del cristianismo*. A este libro le sigue el tratado *Demostración de la existencia y de los atributos de Dios*, de un discípulo de Newton, Samuel Clarke, que intenta demostrar racionalmente las principales creencias del cristianismo. Al hacer hincapié en la racionalidad de los principios de la fe, se corre el peligro de minimizar el factor sobrenatural propio del cristianismo y sustituir esta religión por una vaga convicción racional acerca de la deidad. Este peligro se hizo patente en el movimiento deísta, a partir de los libros de Toland, *El cristianismo no es un misterio*, de 1696, de Tindal, *La religión es tan vieja como la creación*, de 1704 y *El discurso sobre el libre pensamiento* de Collins, de 1713. Este movimiento deísta se vio alentado por el anhelo de terminar con las terribles guerras de religión que habían asolado Europa, sobre todo, la guerra de los treinta años (1616-1648).

Es preciso responder, de nuevo, a una preocupación que puede surgir en este punto: ¿Qué pasa si el comentario de texto se propone en un examen, donde no es posible encontrar datos como éstos? Esto no ha de suponer un problema. Evidentemente, como lo hemos puesto de relieve antes, el comentario filosófico es una herramienta insustituible para el aprendizaje de la filosofía y, por ello, es además un magnífico instrumento de evaluación de los conocimientos filosófi-

cos. Pero, en alguna medida, el comentario es en cierto grado independiente de esos conocimientos, en tanto en cuanto que es posible comentar un texto de un autor totalmente desconocido. Los datos que estamos recogiendo pueden ayudar a la comprensión del texto, pero no resultan imprescindibles para ella.

Por último, cabe señalar también en este apartado algunos rasgos del marco histórico, sociocultural y filosófico en el que se inscribe el fragmento que comentamos.

C) Determinación de la idea del texto

Difícilmente comentaremos filosóficamente un texto si no somos conscientes de cuál es su problemática, cuál o cuáles los problemas con los que el autor se enfrenta y en qué consiste la propuesta que ofrece, esto es, su tesis. Reconocemos que las nociones de problemática, problema y propuesta son bastante ambiguas y constituyen denominaciones que no están aceptadas universalmente. Con todo, y con independencia de los nombres que les demos, reflejan, a nuestro parecer, aspectos muy distintos que no podemos pasar por alto a la hora de realizar el comentario.

• *Aplicación de esta fase*

Regresemos de nuevo al texto de Hume para entender mejor los distintos componentes que se incluyen en la *idea* de un texto.

Sabemos que la *problemática* es la cuestión central que se plantea el autor en el texto sea explícitamente, o sea, con mayor frecuencia, de forma sólo implícita. Podríamos también denominar a la problemática el *tema* del texto, pero es preciso, entonces, evitar entender por tema, o problemática, cuestiones demasiado generales; por ejemplo, la ética o la teoría del conocimiento no son nunca la problemática de un texto. En el texto que acabamos de citar resulta patente que se trata de las pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma.

Si se hubiera establecido, pues, como problemática del texto, la *inmortalidad del alma,* habría sido erróneo, toda vez que ni en el fragmento transcrito, ni en el ensayo completo, que siempre es conveniente leer antes de iniciar el comentario, se trata en modo alguno de la naturaleza de esa inmortalidad, o de si resulta deseable tener un alma inmortal, pues acaso fuese una maldición, o de si es inteligible la afirmación de que el hombre posee un alma inmortal, o de otras cuestiones similares en torno a la inmortalidad del alma. La cuestión básica es sólo si existen pruebas racionales de que el alma humana es inmortal. Pero esto, que vale perfectamente como problemática del ensayo

completo, todavía resulta demasiado amplio si nos restringimos al fragmento citado. Podemos, pues, concretar aún más la problemática. En el fragmento que estudiamos, a Hume le preocupa solo discutir la fuerza de una determinada clase de argumentos que se ha utilizado para intentar la demostración de la inmortalidad del alma y de momento se desentiende de otros modos posibles de llevarla a cabo. El análisis de la validez de este tipo de argumentos que, siguiendo al autor escocés, cabe denominar *argumentos metafísicos* de la inmortalidad del alma, es, pues, la problemática propia del texto.

Sin duda, cuando un autor escribe tiene en mente una determinada problemática. Pero difícilmente puede desarrollar esa problemática sin desglosarla en cuestiones más concretas. Cabe denominar *problema* a cada una de estas cuestiones. Por consiguiente, el problema es un aspecto determinado de una cierta problemática. Reconocemos que no siempre es factible distinguir con nitidez la problemática del problema. Pero siempre conviene que, como acabamos de decir, por una parte, evitemos reconocer como problemática una cuestión muy general, ya que con ello no aclaramos nada acerca del texto y, por otra, es preciso que nos demos cuenta de las formas concretas que adopta esa problemática que hemos identificado dentro del texto.

La relación entre la problemática y el problema puede ser muy variada, aunque siempre va de lo más general a lo más particular. En algunos textos, el problema es una de las varias cuestiones del mismo nivel, por decirlo así, en que cabe dividir la problemática. Éste es el caso del fragmento citado. Movido por su interés de analizar los argumentos racionales de índole metafísica que intentan demostrar la inmortalidad del alma, en el fragmento propuesto Hume examina la validez de uno solo, sin duda el argumento metafísico más usual, aquel que se apoya para demostrar su inmortalidad en la espiritualidad del alma. Diremos, entonces, que la valoración de este argumento es el problema del texto.

Pero la relación entre la problemática y el problema puede adoptar otras formas muy variadas. Por ejemplo, el problema puede ser una cuestión preliminar para afrontar la problemática propiamente dicha. También cabe que el problema del texto consista en una aclaración terminológica, en una definición o en una clasificación encaminadas a resolver una cierta problemática. Es posible asimismo que el problema consista en la refutación de una tesis cuya verdad haría imposible adentrarse en la problemática planteada, y otras formas muy distintas. Como se ve, *el problema es siempre una de las muchas caras que una problemática dada puede presentar*. Y ganaremos en claridad si gracias a nuestro comentario se pone de relieve tanto la problemática a la que sirve el texto como el problema o los problemas con los que se enfrenta.

cos. Pero, en alguna medida, el comentario es en cierto grado independiente de esos conocimientos, en tanto en cuanto que es posible comentar un texto de un autor totalmente desconocido. Los datos que estamos recogiendo pueden ayudar a la comprensión del texto, pero no resultan imprescindibles para ella.

Por último, cabe señalar también en este apartado algunos rasgos del marco histórico, sociocultural y filosófico en el que se inscribe el fragmento que comentamos.

C) Determinación de la idea del texto

Difícilmente comentaremos filosóficamente un texto si no somos conscientes de cuál es su problemática, cuál o cuáles los problemas con los que el autor se enfrenta y en qué consiste la propuesta que ofrece, esto es, su tesis. Reconocemos que las nociones de problemática, problema y propuesta son bastante ambiguas y constituyen denominaciones que no están aceptadas universalmente. Con todo, y con independencia de los nombres que les demos, reflejan, a nuestro parecer, aspectos muy distintos que no podemos pasar por alto a la hora de realizar el comentario.

- *Aplicación de esta fase*

Regresemos de nuevo al texto de Hume para entender mejor los distintos componentes que se incluyen en la *idea* de un texto.

Sabemos que la *problemática* es la cuestión central que se plantea el autor en el texto sea explícitamente, o sea, con mayor frecuencia, de forma sólo implícita. Podríamos también denominar a la problemática el *tema* del texto, pero es preciso, entonces, evitar entender por tema, o problemática, cuestiones demasiado generales; por ejemplo, la ética o la teoría del conocimiento no son nunca la problemática de un texto. En el texto que acabamos de citar resulta patente que se trata de las pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma.

Si se hubiera establecido, pues, como problemática del texto, la *inmortalidad del alma,* habría sido erróneo, toda vez que ni en el fragmento transcrito, ni en el ensayo completo, que siempre es conveniente leer antes de iniciar el comentario, se trata en modo alguno de la naturaleza de esa inmortalidad, o de si resulta deseable tener un alma inmortal, pues acaso fuese una maldición, o de si es inteligible la afirmación de que el hombre posee un alma inmortal, o de otras cuestiones similares en torno a la inmortalidad del alma. La cuestión básica es sólo si existen pruebas racionales de que el alma humana es inmortal. Pero esto, que vale perfectamente como problemática del ensayo

completo, todavía resulta demasiado amplio si nos restringimos al fragmento citado. Podemos, pues, concretar aún más la problemática. En el fragmento que estudiamos, a Hume le preocupa solo discutir la fuerza de una determinada clase de argumentos que se ha utilizado para intentar la demostración de la inmortalidad del alma y de momento se desentiende de otros modos posibles de llevarla a cabo. El análisis de la validez de este tipo de argumentos que, siguiendo al autor escocés, cabe denominar *argumentos metafísicos* de la inmortalidad del alma, es, pues, la problemática propia del texto.

Sin duda, cuando un autor escribe tiene en mente una determinada problemática. Pero difícilmente puede desarrollar esa problemática sin desglosarla en cuestiones más concretas. Cabe denominar *problema* a cada una de estas cuestiones. Por consiguiente, el problema es un aspecto determinado de una cierta problemática. Reconocemos que no siempre es factible distinguir con nitidez la problemática del problema. Pero siempre conviene que, como acabamos de decir, por una parte, evitemos reconocer como problemática una cuestión muy general, ya que con ello no aclaramos nada acerca del texto y, por otra, es preciso que nos demos cuenta de las formas concretas que adopta esa problemática que hemos identificado dentro del texto.

La relación entre la problemática y el problema puede ser muy variada, aunque siempre va de lo más general a lo más particular. En algunos textos, el problema es una de las varias cuestiones del mismo nivel, por decirlo así, en que cabe dividir la problemática. Éste es el caso del fragmento citado. Movido por su interés de analizar los argumentos racionales de índole metafísica que intentan demostrar la inmortalidad del alma, en el fragmento propuesto Hume examina la validez de uno solo, sin duda el argumento metafísico más usual, aquel que se apoya para demostrar su inmortalidad en la espiritualidad del alma. Diremos, entonces, que la valoración de este argumento es el problema del texto.

Pero la relación entre la problemática y el problema puede adoptar otras formas muy variadas. Por ejemplo, el problema puede ser una cuestión preliminar para afrontar la problemática propiamente dicha. También cabe que el problema del texto consista en una aclaración terminológica, en una definición o en una clasificación encaminadas a resolver una cierta problemática. Es posible asimismo que el problema consista en la refutación de una tesis cuya verdad haría imposible adentrarse en la problemática planteada, y otras formas muy distintas. Como se ve, *el problema es siempre una de las muchas caras que una problemática dada puede presentar*. Y ganaremos en claridad si gracias a nuestro comentario se pone de relieve tanto la problemática a la que sirve el texto como el problema o los problemas con los que se enfrenta.

Naturalmente los filósofos no se limitan a tratar un problema, sino que aspiran a resolverlo. Lo que hemos llamado la *propuesta* o *tesis* del texto consiste sobre todo en la o las soluciones que respecto de los problemas existentes en el texto propone su autor, o sea, en lo que él desea demostrar, o simplemente, proponer en el fragmento que se comenta. Hay que tener muy presente que es probable que la tesis del texto no coincida con la posición general del autor, por lo que está de más en el comentario referirse a las grandes líneas de su pensamiento, salvo que estén reflejadas en el fragmento. Incluso cabe asimismo que la propuesta del texto sea opuesta dado que el pensador puede estar en el fragmento proponiéndose objeciones a su propia doctrina para luego, ya fuera del fragmento seleccionado, intentar contrarrestarlas o meramente describiendo lo que otros han expresado sobre el asunto que le preocupa.

Obviamente, la propuesta básica del texto humeano citado es la carencia de solidez del argumento metafísico que parte de la espiritualidad del alma humana para demostrar su inmortalidad.

Resumiendo, por tanto, cabe decir que la tercera fase supone identificar y describir:

1. La problemática del texto.
2. El problema o problemas que afronta el texto.
3. La tesis o las tesis que propone su autor.

Al conjunto de problemática, problemas y tesis lo hemos denominado *idea* del texto.

D) Delimitación de la estructura

Comentar un texto es explicarlo. Esto requiere mostrar qué dice, cómo lo dice y, si es posible, por qué lo dice. En la fase anterior, en la determinación de la idea, hemos encontrado básicamente qué dice. Ahora toca establecer cómo lo dice.

En el caso de los textos filosóficos, explicar el *cómo* equivale a poner de manifiesto la estructura conceptual del texto. Identificar los argumentos, los ejemplos, las figuras retóricas, con qué se apoyan las tesis aducidas. Lo importante es captar el movimiento conceptual que ha seguido su autor y poner de relieve los vínculos que unen entre sí las diversas partes en que cabe dividir el fragmento propuesto. Aunque pueda parecer compleja, la tarea es bastante simple. Veámoslo, una vez más, mediante un ejemplo.

Volvamos al texto de Hume. Lo primero que salta a la vista es que está dividido en dos párrafos (en varios más en la versión inglesa). Ciertamente, aunque esto no es un criterio infalible, la división en dos párrafos nos está indicado dos partes muy distintas en el fragmento, posiblemente dos argumentos. En el primer párrafo, el más largo, también podemos distinguir dos partes bastante diferenciadas, sin que, por ello, el párrafo pierda su unidad. Los textos filosóficos, cuando están bien construidos, reflejan el movimiento ininterrumpido de la mente que reflexiona sobre un problema. La distinción de las dos partes del primer párrafo se evidencia aún con mayor claridad cuando atendemos a la construcción gramatical del texto. En este punto, resulta fundamental fijarnos en las conjunciones y también adverbios que jalonan el texto como piedras miliares que ayudan al movimiento del pensamiento. Copiemos de nuevo el texto, poniendo ahora en negrita los nexos de unión de las proposiciones que lo componen y subrayemos otros términos que, de alguna manera, marcan el ritmo del discurso de Hume:

> Los argumentos metafísicos suponen que el alma es inmaterial **y** que es imposible que el pensamiento pertenezca al orden de las sustancias materiales. **Pero** la misma metafísica nos enseña que la noción de sustancia es sobremanera confusa e imperfecta, **y** que no tenemos otra idea de la sustancia que no sea la agregación de una serie de cualidades particulares inherentes a un algo desconocido. **Por lo tanto**, la materia y el espíritu nos son en el fondo igualmente desconocidos, **y** no podemos determinar qué tipos de cualidades son inherentes a la primera o al segundo. La metafísica **también** nos enseña que nada puede decirse *a priori* en lo que se refiere a la causa y al efecto, **y** que siendo la experiencia el único fundamento en el que basamos nuestros juicios de esta clase, no podemos saber, partiendo de cualquier otro principio, si la materia, por su organización y su estructura no podría ser la causa del pensamiento. Los razonamientos abstractos nada pueden decidir en lo referente a cuestiones de hecho y de existencia. **Pero** admitiendo que haya una sustancia espiritual esparcida en el universo, algo como el fuego etéreo de los estoicos, tenemos razones para concluir, por analogía, que la naturaleza usa del espíritu de modo parecido a como usa de la otra sustancia, es decir, de la *materia.* Ésta es empleada como si fuera una especie de pasta o arcilla; la naturaleza la modifica dando lugar a una variedad de formas y existencias; después de cierto tiempo, deshace cada modificación, y con su sustancia construye una forma nueva. **Así como** una misma sustancia material puede componer, sucesivamente, los cuerpos de todos los animales, **así también** una misma sustancia espiritual podría componer sus almas. Sus conciencias, o esos sistemas de pensamiento que llegaron a formarse a lo largo de la vida, podrían ser continuamente disueltos por la muerte; y bajo una nueva forma, nada de todo eso seguiría inte-

> resándoles. Los más acendrados defensores de la mortalidad nunca han negado la inmortalidad de su sustancia. **Y** que una sustancia inmaterial, lo mismo que una material, puede perder su conciencia o memoria lo muestra en parte la experiencia, aun asumiendo que el alma fuera inmaterial.
>
> **Razonando** a partir de la marcha normal de la naturaleza, y sin suponer ninguna nueva intervención de la Causa Suprema (recurso que debería excluirse siempre de la filosofía), deducimos que lo que es incorruptible debe también ser ingenerable. **Por lo tanto**, si el alma fuese inmortal, ya habría existido antes de nuestro nacimiento. **Y si** su existencia anterior no nos concernió en absoluto, **tampoco** habrá de concernirnos su existencia posterior. Sin duda, los animales sienten, piensan, aman, odian, desean e, incluso, razonan, aunque de un modo más imperfecto que el hombre. ¿Son también sus almas inmateriales e inmortales? (Hume, 1988: 137)

Esta nueva lectura nos permite entrever la estructura argumentativa del texto que comienza aparentemente con una doble afirmación, a saber: los argumentos metafísicos que tratan de demostrar la inmortalidad del alma parten en su razonamiento de la suposición de que el alma es inmaterial (justamente en su inmaterialidad basarán los metafísicos la demostración de su inmortalidad ya que lo que carece de partes yuxtapuestas, a diferencia de los cuerpos, no puede descomponerse) y se fundamentan asimismo en que el pensamiento se da únicamente en una sustancia espiritual, o sea que el alma inmaterial es el sujeto de los pensamientos, la *res cogitans*. No obstante, si lo consideramos despacio, no se trata de dos aseveraciones independientes. Por inmortalidad del alma se entiende generalmente –y el texto de Hume lo supone así, como queda claro al final del fragmento– la pervivencia del yo que supone la identidad personal apoyada en la autoconciencia, que no es sino el experimentarse siendo el mismo gracias a la memoria, como ya Locke mostró en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En lo que los argumentos que Hume denomina metafísicos se apoyan como punto de partida es en el hecho de que los pensamientos, sin los cuales no cabe hablar de supervivencia del yo, sólo se dan en una sustancia inmaterial, que solemos llamar alma, que por su simplicidad espacial no puede descomponerse y, por tanto, es incorruptible por causas naturales. Esta tesis es la que va a ser negada en el resto del fragmento. Esto es lo que se afirma en las dos líneas iniciales del texto anterior.

> Los argumentos metafísicos suponen que el alma es inmaterial **y** que es imposible que el pensamiento pertenezca al orden de las sustancias materiales.

En su refutación de esta posición, Hume sienta dos afirmaciones y probará cada una de ellas mediante dos argumentos. La primera objeción de Hume seña-

la que no conocemos si el sujeto de los pensamientos es una sustancia material o inmaterial. Lo argumenta de dos formas. Primero la metafísica, recuerda, nos informa de que no tenemos impresiones de las sustancias y nos limitamos a llamar *sustancia* a un no sé qué desconocido donde inhieren los atributos. Por tanto, no tiene sentido hablar de que la sustancia de los pensamientos es un alma espiritual. Este argumento constituye la conocida crítica a la idea de sustancia, peculiar de la metafísica empirista desde Locke hasta Hume, pasando por Berkeley. Pero, aunque conociéramos –éste es el segundo argumento– la sustancia material e inmaterial no podríamos saber cuál de estas dos sustancias es capaz de producir el pensamiento. Se basa aquí Hume en un principio importantísimo de su peculiar metafísica: los poderes causales de las cosas nos son desconocidos; sólo *a posteriori,* esto es, mediante la experiencia, podemos asociar a tal causa tal efecto, nunca deducir de la naturaleza de una cosa sus poderes causales. En consecuencia, no sabemos si la materia puede pensar. Ésta es una típica cuestión de hecho, que no se puede dilucidar mediante argumentos abstractos.

> **Pero** la misma metafísica nos enseña que la noción de sustancia es sobremanera confusa e imperfecta, **y** que no tenemos otra idea de la sustancia que no sea la agregación de una serie de cualidades particulares inherentes a un algo desconocido. **Por lo tanto**, la materia y el espíritu nos son en el fondo igualmente desconocidos, **y** no podemos determinar qué tipos de cualidades son inherentes a la primera o al segundo.

Pero aunque admitamos que el alma, como sustancia inmaterial, es el sujeto de los pensamientos que configuran la personalidad, el yo, no por ello hemos probado aún la inmortalidad de lo que llamamos propiamente *alma.* Hume utiliza para demostrar este punto de nuevo dos argumentos. El primero es un argumento *por analogía.* Lo que decimos de la sustancia material puede decirse, análogamente, del alma espiritual si admitimos su existencia. Por tanto, de la misma manera en que la sustancia material forma cuerpos muy distintos, una misma sustancia espiritual puede formar yoes o conciencias muy distintos. Esto demuestra que la mera incorruptibilidad de la sustancia espiritual no garantiza la inmortalidad del yo (¡Nada me importa que la sustancia espiritual que constituye ahora mi conciencia forme mañana la conciencia de otro ser! ¡Difícilmente cabe denominar a eso inmortalidad!).

Para reforzar la afirmación de que puede permanecer la sustancia espiritual y perderse la conciencia, Hume alude a fenómenos tan desconcertantes filosóficamente como el sueño, en el que se pierde la conciencia sin que supongamos, por esa razón, que se ha corrompido la sustancia espiritual que constituye nuestra alma.

Pero admitiendo que haya una sustancia espiritual esparcida en el universo, algo como el fuego etéreo de los estoicos, tenemos razones para concluir, por *analogía*, que la naturaleza usa del espíritu de modo parecido a como usa de la otra sustancia, es decir, de la *materia*. Ésta es empleada como si fuera una especie de pasta o arcilla; la naturaleza la modifica dando lugar a una variedad de formas y existencias; después de cierto tiempo, deshace cada modificación, y con su sustancia construye una forma nueva. **Así como** una misma sustancia material puede componer, sucesivamente, los cuerpos de todos los animales, **así también** una misma sustancia espiritual podría componer sus almas. Sus conciencias, o esos sistemas de pensamiento que llegaron a formarse a lo largo de la vida, podrían ser continuamente disueltos por la muerte; y bajo una nueva forma, nada de todo eso seguiría interesándoles. Los más acendrados defensores de la mortalidad nunca han negado la inmortalidad de su sustancia. **Y** que una sustancia inmaterial, lo mismo que una material, puede perder su conciencia o memoria lo muestra en parte la experiencia, aun asumiendo que el alma fuera inmaterial.

Además de los dos argumentos anteriores, expone Hume un tercero. Como los dos previos, éste también se endereza a demostrar que, aunque se admita que la sustancia espiritual es sempiterna siempre que no intervenga la Causa Primera, sin embargo, ello no equivale todavía a haber demostrado la inmortalidad del alma, comprendida como inmortalidad del yo. El argumento posee esta estructura. Lo que es incorruptible es ingenerable (podemos suponer que la corrupción supone la desagregación de las partes constitutivas, mientras que la generación es la agregación de estas partes; ahora bien, lo que carece de partes agregables o desagregables no puede ni generarse ni corromperse), si admitimos como quieren los partidarios de la inmortalidad del alma que ésta no puede corromperse, o sea aniquilarse, sin intervención divina, hemos de admitir, por la misma razón, que tampoco puede generarse y, por tanto, el alma, nuestra alma, ha existido antes que nosotros, antes de que nosotros tuviéramos conciencia de ser. Ese estado previo en que existía nuestra alma, pero no nuestro yo, si cabe hablar así, es un estado que ni nos va ni nos viene, nos es totalmente indiferente. Por tanto, concediendo, que nuestros pensamientos provengan de una sustancia espiritual, de ahí no se sigue que nuestro yo sea inmortal.

Razonando a partir de la marcha normal de la naturaleza, **y** sin suponer ninguna nueva intervención de la Causa Suprema (recurso que debería excluirse siempre de la filosofía), deducimos que lo que es incorruptible debe ser también ser ingenerable. **Por lo tanto**, si el alma fuese inmortal, ya habría existido antes de nuestro nacimiento. **Y si** su existencia anterior no nos concernió en absoluto, **tampoco** habrá de concernirnos su existencia posterior.

A estos tres razonamientos añade Hume otro más. Ahora se trata de un típico argumento *ad hominem,* un argumento dirigido contra aquellos que defienden la inmortalidad del alma *humana.* Por lo general, la teología cristiana niega que los animales tengan un alma inmortal. El argumento retórico de Hume pone de relieve una posible incoherencia en estos pensadores que defienden la inmortalidad del alma humana porque la sustancia espiritual es sujeto de los pensamientos, pero niegan que la sustancia que es sujeto de los pensamientos de los animales sea inmortal.

> Sin duda, los animales sienten, piensan, aman, odian, desean e, incluso, razonan, aunque de un modo más imperfecto que el hombre. ¿Son también sus almas inmateriales e inmortales?

Recordemos que estamos todavía en la primera fase del comentario, en aquella que establecemos el borrador que luego nos servirá para redactarlos. Si lo preferimos, ese borrador lo podemos confeccionar en forma de esquema y podría ser algo así:

- Esquema de la idea del texto y de su estructura: la idea fundamental del texto:

  a) Problemática: las pruebas metafísicas de la inmortalidad del alma.
  b) Problema: la validez del argumento que, apoyándose en su espiritualidad, demuestra su inmortalidad.
  c) Tesis central: no es lo mismo la persistencia de la sustancia espiritualidad que la inmortalidad del yo, que exige conciencia de sí y memoria.
  d) Primera tesis secundaria: no está probado racionalmente que los pensamientos requieran una sustancia espiritual.
  e) Segunda tesis secundaria: el argumento de la espiritualidad del alma, de ser válido, probaría más de lo que pretende, pues justificaría que también los animales poseen un alma inmortal.

- Los argumentos son éstos:

  1. Se rechaza que la sustancia espiritual sea el sujeto necesario de los pensamientos mediante dos argumentos (primera tesis secundaria):

     a) La naturaleza de la sustancia nos es desconocida.
     b) No podemos asociar *a priori* un efecto a una causa.

2. Aunque la sustancia espiritual sea el sujeto de los pensamientos no se ha probado la pervivencia del yo puesto que (tesis central):

   a) Una misma sustancia espiritual puede componer distintos yoes, diferentes series de pensamientos, de conciencias, análogamente a como una misma sustancia material compone a lo largo del tiempo diversos cuerpos.
   b) La experiencia muestra que una sustancia inmaterial puede perder la conciencia o memoria.
   c) Si la sustancia espiritual es incorruptible, ha de ser ingenerable, por tanto la sustancia espiritual de donde provienen nuestros pensamientos existía antes de que tuviéramos conciencia de nosotros mismos. Seguirá existiendo después de nuestra muerte y ya no tendremos conciencia de nosotros, no perviviremos.

3. Argumento *ad hominem* (contra la segunda tesis secundaria). No cabe defender la inmortalidad del alma humana y negar la inmortalidad del alma del animal, como hace la mayoría de los filósofos y teólogos.

E) Conclusión y valoración del texto

Podemos concluir nuestro comentario poniendo de relieve por qué el autor dice lo que dice. Y esto puede realizarse tanto *explicando* a partir de ciertas circunstancias históricas, sociológicas, psicológicas o de otra índole la idea del texto, como *justificando* la misma a partir del sistema filosófico profesado por el autor. Cabe efectuar esta tarea del comentario, que no es indispensable y no debe emprenderse hasta estar en posesión de profundos conocimientos filosóficos, en un apartado aparte o también entretejiéndola al hilo de la explicación de la estructura del texto.

Finalmente, es aconsejable cerrar el comentario con una breve conclusión.

F) Redacción del comentario

Acabada la preparación, tendremos un gran acopio de materiales. Procedemos a seleccionarlo y a poner en limpio nuestras notas. El escrito de

comentario puede adoptar diversas formas y extenderse más o menos (es posible que el profesor que lo encarga establezca diversos criterios al respecto). Pero siempre se adapta a una estructura general: introducción, explicación del texto y conclusión. Naturalmente no es necesario, más bien resulta poco elegante, que nuestro comentario quede partido en estos epígrafes, pero siempre es útil tenerlos presentes para ir articulando en torno a ellos el texto. En la introducción hemos de poner de relieve la localización del texto (el fragmento dentro de la obra, la obra dentro de la trayectoria total de su autor, el autor dentro de su marco histórico y filosófico), y la idea (que incluye problemática, problema y tesis). En la parte central del comentario, debemos mostrar la estructura del texto. Y por último damos fin al comentario estableciendo una conclusión que puede ir unida a una valoración personal. En esta valoración hemos de evitar caer en la tentación, tan apetecible para el filósofo novel, de limitarnos a refutar la tesis del texto. El comentario tiene como finalidad mostrar que se ha comprendido un texto y hacerlo comprensible a los demás. Y esto se logra difícilmente si lo sustituimos por una crítica de plano al texto. Por falsa que una doctrina nos parezca tenemos que esforzarnos por salirle al encuentro, aprender de ella, dejar al escrito que hable, que dé de sí todo lo que pueda para llegar a empaparnos de toda su riqueza. Al menos procuremos comprender cómo esa doctrina se sigue de ciertos presupuestos, cómo viene inducida por una época, cómo responde a una determinada idiosincrasia de su autor. Por supuesto, esto implica una actitud de respeto e incluso de amor hacia el texto que, si bien no excluye la posibilidad de poner de relieve ciertas dificultades del fragmento, posibles incongruencias, ambigüedades, generalizaciones precipitadas, peticiones de principio, falacias de varias clases, trata ante todo de encontrar su racionalidad y coherencia.

La conclusión, que siempre parece conveniente, permite establecer un balance que ponga de manifiesto el valor del texto por la problemática con que se enfrenta, por la importancia histórica de la tesis que plantea, por el rigor de su exposición o cualquier otro elemento especialmente relevante del texto.

Naturalmente en esta parte final del comentario tenemos que prestar especial atención a evitar frases superfluas. Por ejemplo, ¿para qué decir que el fragmento fue escrito por Hume? Ya se sabe, puesto que aparece su nombre al final. En cambio, puede ser oportuno dar informaciones acerca de Hume. Asimismo, desechemos frases huecas como: "Este texto es muy interesante". Por supuesto, se supone que lo es, si no, ¿para qué proponerlo como tema de comentario? Repetirlo no añade nada a la comprensión del mismo. Dígase, en cam-

bio, dónde reside su interés. Cuidemos, por último, de que en nuestro escrito no aparezcan adjetivos del todo inapropiados, tales como "bonito" y otros similares a los que algunas personas tienen especial afición.

Cabe redactar las notas que hemos tomado en la preparación del ejercicio de comentario del fragmento de Hume de esta manera:

Las reflexiones filosóficas de Hume acerca de la religión le produjeron en vida innumerables sinsabores y dificultades de muy variada condición por sus tesis, consideradas por muchos de sus contemporáneos como heréticas y hasta ateas. Sin embargo, no es de extrañar esta reacción dada la contundencia con que Hume atacó la posibilidad de una demostración racional de los preámbulos de la religión cristiana, especialmente en los *Diálogos sobre la religión natural*, que no llegó a publicar en vida por temor a la reacción que podía suscitar, o su insistencia en el daño, descrito en la *Historia natural de la religión,* que, a su parecer, han producido a la humanidad a lo largo de los siglos algunas supersticiones religiosas. Pese a estas y a otras obras de su autor, es todavía una cuestión muy debatida entre los estudiosos de su filosofía cuál era la auténtica posición personal de Hume en materia religiosa. Sea cual fuese, es indudable que Hume mantiene básicamente un escepticismo en torno a la posibilidad de fundamentar de modo filosófico doctrinas religiosas. Por ejemplo, en los ya citados *Diálogos sobre la religión natural,* Filón, que presumiblemente representa la posición más próxima a la de Hume, sostiene con fuerza inusual la imposibilidad de demostrar con la razón la existencia de un ser divino personal, omnipotente y benevolente. En la sección X de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, niega que alguna vez podamos tener razones para aceptar que se haya producido un milagro. Y, en fin, en el breve ensayo *Sobre la inmortalidad del alma*, que no conoció una edición autorizada en vida de su autor, propone como tesis la imposibilidad de una demostración de la inmortalidad del alma humana con las solas luces de la razón, ya que únicamente el Evangelio puede iluminarnos sobre esa cuestión.

Para probar esta tesis, Hume procede inductivamente. Pretende que la inducción que lleva a cabo es completa. Puesto que hay, como afirma en el párrafo anterior al fragmento que se propone como objeto de comentario, tres tipos de pruebas racionales de la inmortalidad del alma: las metafísicas, las morales y las físicas, y todas ellas son insuficientes, no existe, en consecuencia, modo racional de demostrar esta inmortalidad. El fragmento propuesto se centra exclusivamente en la insuficiencia de las pruebas metafísicas.

A pesar de que Hume habla en plural, en realidad reduce todas las pruebas metafísicas a una sola y de ella se limita a exponer dos de sus premisas, dejando al lector en la necesidad de reconstruir por sí solo el argumento completo. Ello, en verdad, no es difícil ya que se trata, sin duda, del más conocido argumento metafísico para demostrar la inmortalidad del ser humano. La argumentación procede en dos pasos que cabe reconstruir así:

- El primer paso consta de dos afirmaciones, de las que extrae una conclusión: *la inmortalidad del ser humano consiste en la pervivencia de su autoconciencia,* es decir, de *su memoria*. Ciertamente esta afirmación no aparece explícitamente en todo el texto y sólo se alude a ella ("sus conciencias o esos sistemas de pensamiento que llegaron a formarse a lo largo de la vida"). Ésta es una idea muy característica de la filosofía moderna, enunciada explícitamente por Locke en su estudio de la identidad personal y que Hume da por supuesto que forma parte de la cultura filosófica de sus posibles lectores.

  El pensamiento se da en el alma, o lo que es lo mismo, inhiere en ella ("es imposible que el pensamiento pertenezca al orden de las sustancias materiales").

  Por tanto, *el yo, constituido por sus pensamientos, persistirá tanto como persista el alma*.
- Segundo paso: el alma, en la medida en que es inmaterial, no puede, por causas naturales ("la exclusión de la Causa Primera es siempre deseable en la filosofía"), ser aniquilada, ya que, hemos de suponer, la aniquilación se produce por la disgregación de las partes yuxtapuestas, de las que el alma carece. Ahora bien, como el pensamiento persiste tanto como el alma, de acuerdo con la conclusión del primer paso del razonamiento, y el alma es inmortal, el yo personal también lo será.

Hume se ha desentendido de este razonamiento porque le interesa fijarse sólo en dos de sus premisas, justamente aquellas que va a atacar a continuación. Negará, ante todo, que el pensamiento no pueda darse en una sustancia material, que es un supuesto esencial del primer paso del razonamiento. Y se opondrá después a la conclusión de este primer paso, que es un elemento esencial del segundo, esto es, que el pensamiento, que constituye la supervivencia del yo, persista tanto como el alma.

Contra la afirmación de que el pensamiento no puede darse en una sustancia material, Hume opone los resultados a los que ha llegado la metafísica empirista, especialmente la desarrollada por él siguiendo los pasos de Locke y Ber-

keley. Desde Locke, la sustancia es un no sé qué en donde inhieren los accidentes. Puesto que la sustancia no es un objeto perceptible sensorialmente, no tenemos conocimiento de en qué consista y, por tanto, la distinción entre sustancias materiales e inmateriales es totalmente confusa, por lo que no podemos establecer los límites de una y otra. La materia y el espíritu nos son por igual desconocidos, como se lee en el texto. Toda sustancia no es más que el conjunto de propiedades que se presentan unidas. Al sernos desconocido el sustrato en el que se dan, carece de sentido afirmar que el pensamiento no pueda existir en una sustancia material. Esta posición se encuentra ya plenamente desarrollada en Locke, aunque este pensador no extrae de ella todas las consecuencias posibles. Dice Locke: "Tenemos las ideas de *materia* y de *pensamiento*, pero posiblemente nunca seremos capaces de conocer si algún ser meramente material piensa o no; siendo imposible para nosotros, mediante la contemplación de nuestras propias ideas descubrir, sin la Revelación, si la Omnipotencia no ha dado a algún sistema de materia, dispuesto adecuadamente, el poder de percibir y pensar, o, por el contrario, ha unido y fijado a la materia, así dispuesta, una sustancia inmaterial pensante". (Locke, 1980, IV, III, 6)

Por tanto, es imposible conocer de un modo abstracto, sin recurrir a la experiencia, que la materia no puede ser el sujeto donde inhiera el pensamiento. Dicho en términos humeanos, la afirmación de que la materia no puede pensar no es una relación de ideas, no puede ser establecida *a priori*. Se trata, entonces, de una cuestión de hecho, que debe ser establecida por la experiencia. Pero aquí la experiencia ha de permanecer muda ya que jamás puede establecer la imposibilidad de que la materia sea causa del pensamiento.

A pesar de esto, supongamos –prosigue el razonamiento de Hume– que conociéramos en qué consiste la sustancia material y en qué consiste la sustancia espiritual. Y que este conocimiento nos permitiera descartar la sustancia material como sede del pensamiento. Es decir, concedamos lo que nos piden los metafísicos que defienden el argumento para probar la inmortalidad del alma que estamos debatiendo. Aun así, pese a haber hecho esta concesión, nos hallamos lejos de estar en disposición de admitir el razonamiento por tres motivos.

En primer lugar porque la sustancia espiritual podría desligarse de la autoconciencia que constituye la base de la pervivencia del yo, lo que se suele entender, digámoslo otra vez, como inmortalidad del alma. Dicho de otro modo, Hume niega la validez del primer paso del argumento. Entiende que, aunque se admita como demostrado que el pensamiento sólo se da en una sustancia espiritual, no se sigue de ahí que el pensamiento haya de durar tanto como dura esa sustancia espiritual. Para probar la poca solidez de la ar-gumentación que va en contra de esta afirmación, recurre Hume a un argumento analógico. De modo

similar a como se acepta la existencia de una sustancia material, que ni se crea ni se destruye por causas naturales, que puede componer diversos cuerpos, también cabe pensar en una sustancia espiritual que compone diversas series de pensamientos, diversas conciencias. Si entendemos por alma, como hace Hume, la conciencia, concebida como la conciencia de ser uno mismo, esto es, la conciencia de la propia personalidad, cabría decir que una misma sustancia inmaterial imperecedera puede dar lugar a diversas almas, diversas conciencias de sí. Por lo que la inmortalidad de la sustancia espiritual no habla a favor de la inmortalidad del alma ("los más acendrados defensores de la mortalidad del alma nunca han negado la inmortalidad de su sustancia").

No sólo no hay razones convincentes para unir sustancia inmaterial y alma, como le gustaría al argumento metafísico, sino que hay razones para disociar alma y pervivencia del yo. Si el alma, entendida como la entendiésemos, es incorruptible, como pretenden algunos filósofos, también, por similares razones, sería ingenerable y, por tanto, habría existido antes de lo que llamamos nuestro nacimiento. De ese período no tenemos memoria, nadie afirma que ha existido antes de nacer, aunque admita que existía su sustancia espiritual e incluso su alma. Por las mismas razones, que nuestra sustancia espiritual, o incluso nuestra alma, persista tras nuestra muerte, no supone que sigamos existiendo, que nuestro yo perviva. Estamos de nuevo ante un argumento analógico. En el anterior argumento la analogía tenía esta forma:

$$\frac{\text{las sustancias materiales}}{\text{conforman distintos cuerpos}} = \frac{\text{las sustancias inmateriales}}{\text{conformarán distintas almas}}$$

Y ahora la analogía se establece de esta otra manera:

$$\frac{\text{el alma ha existido antes de mi nacimiento}}{\text{no he tenido conciencia de mí}} = \frac{\text{el alma existirá después de mi muerte}}{\text{no tendré conciencia de mí}}$$

Naturalmente replicar a esto diciendo que el alma ha sido creada por Dios en el momento de mi nacimiento o de mi concepción, es introducir la Causa Primera en el discurso filosófico, lo que Hume considera como no pertinente en el mismo. Pero si lo aceptamos, entonces, con la misma razón, podríamos concluir que, si fuera así, esa Causa Primera destruirá mi alma tras mi muerte.

Por último añade Hume un tercer argumento. Es un típico argumento *ad hominem*. Se llama así a aquellos argumentos en los que se presiona a un

hombre con consecuencias que se extraen de sus propios principios o de lo que ha admitido (Locke, 1980, IV, XII, 21). Normalmente los teólogos que admiten la inmortalidad del alma son reacios a aceptar que los brutos tengan un alma inmaterial y que este alma sea inmortal. Pero esos teólogos, salvo algunos cartesianos, no niegan que los animales infrahumanos no tengan pensamientos. Si se prueba la inmortalidad del alma del hombre a partir del hecho de que éste tiene pensamientos y de que el alma sólo se da en una sustancia inmaterial, habría que concluir que también los animales irracionales poseen un alma inmortal.

Con la claridad usual en él, Hume ha puesto de relieve los puntos débiles de una argumentación metafísica muy usual. Ha desmenuzado un argumento aparentemente convincente y mostrado los pasos que realiza indebidamente. La fuerza de la argumentación humeana aumenta porque en todo momento Hume se ha movido dentro de la filosofía que suelen aceptar los metafísicos que propugnan el argumento al que se ponen reparos en este texto. Por ello, cabe decir que la crítica de Hume es totalmente interna ya que no depende de presupuestos que no estén inclinados a aceptar aquellos que sostienen el argumento que se ataca. También en este punto, la crítica a la sustancialidad e inmortalidad del alma, Hume es un claro predecesor de Kant.

Bibliografía

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana.* Editora Nacional, Madrid, 1977 (edic. orig. *Treatise of Human nature*, 1739).

— *Investigación sobre el entendimiento humano,* Alianza Editorial, Madrid, 1980 (edic. orig. *Enquiry concerning the human Understanding*, 1748).

— *Sobre la inmortalidad del alma*, en Hume, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

— *Historia natural de la religión*, Trotta, Madrid, 2003 (edic. orig. *The Natural History of Religion*, 1757).

Kant, Inmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Ediciones Encuentro, Madrid, 2003 (edic. orig. *Grundlegung der zur Metaphysik der Sitten*, 1785).

Locke, John, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano.* Editora Nacional, Madrid, 1980 (edic. orig. *An Essay concerning human Understanding,* 1690).

Capítulo 2
“Orfeo”, himno a Zeus

Alberto Bernabé

Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus es cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está artísticamente conformado.
Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.

Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente,
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está artísticamente conformado;
Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado.
Zeus se hizo varón, Zeus inmortal fue ninfa,
Zeus hálito de todo, Zeus impulso del fuego infatigable,
Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna,
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.
Pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo a la luz muy deleitosa
de sus sacras entrañas los devolvió, artífice de obras formidables.

Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus es cabeza, Zeus centro, de Zeus todo se ha formado.
Zeus nació varón, Zeus fue imperecedera ninfa,
Zeus, fundamento de la tierra y del cielo estrellado,
Zeus el rey, Zeus el propio progenitor primero de todas las cosas,
única fuerza, único dios, gran progenitor, rey de todas las cosas,
único cuerpo soberano, en el que todas ellas cumplen su ciclo,
fuego, agua, tierra y éter; noche y día
y Metis, primer engendrador, y Eros el que mucho deleita.

Y es que todo ello se alberga en el gran cuerpo de Zeus;
su cabeza, de cierto y su hermoso semblante, a la vista
es el cielo esplendente en torno del cual sus áureos cabellos
ondean hermoseados por refulgentes astros;
dos taurinos cuernos de oro posee a uno y otro lado:
el orto y el ocaso, las sendas de los dioses celestiales;
son sus ojos el sol y la luna que acuden a su encuentro.
Su inteligencia es el éter regio, sin engaños, imperecedero,
con el que todo lo oye y lo medita: y no hay ningún
rumor ni voz ni ruido ni sonido
que escape al oído de Zeus, el poderoso Cronión
tal es la inmortal cabeza y el entendimiento que posee.
Y su cuerpo radiante, infinito, imperturbable,
intrépido, de robustos miembros, poderoso, así está configurado:
los hombros, el pecho y las anchas espaldas del dios
son aire poderoso y está dotado de alas
con las que vuela sobre todas las cosas. Su sagrado vientre
es la tierra, madre universal, y las inaccesibles cimas de los montes.
En el centro, es su cintura el oleaje de la mar de profundo rugido
y del ponto. Y el último fundamento, las raíces en el seno de la tierra,
el Tártaro herrumbroso y los extremos confines de la tierra.
Y tras haberlo ocultado todo, de nuevo a la luz muy deleitosa
se disponía a restituirlo de sus propias entrañas, realizador de maravillas.

2.1. El autor

Circulaban en la Antigüedad griega diversas obras atribuidas a Orfeo. Naturalmente, tal atribución es falsa, ya que Orfeo es un personaje mítico, del que se contaba que era un poeta tracio, cantor maravilloso, que conmovía a personas y animales con su canto y que incluso fue capaz de convencer temporalmente a los dioses infernales para que le permitieran volver a la vida a Eurídice, su esposa muerta, aunque el quebrantamiento de la prohibición de volverse a mirarla hasta que no salieran del Mundo Subterráneo frustró *in extremis* su propósito. Sin embargo, por su prestigio de poeta maravilloso y de visitante del Allende, así como por la inmensa capacidad de persuasión que se le suponía, algunos poetas que desarrollaron una forma de religión mistérica no ciudadana, que postulaba la posibilidad de que determinados iniciados en el nuevo mensaje pudieran encontrar un mejor destino para su alma en el Más Allá, le atribuyeron sus propias composiciones, en una historia que se extiende desde aproximadamente el siglo VI a. C. hasta el VI d. C.

Así pues, consideramos anónimos a los autores de los poemas que pasaban por ser de Orfeo, salvo contadísimos casos en que tenemos referencias sobre su identidad.

Orfeo fue también considerado fundador de diversos ritos (a los que los griegos llamaban genéricamente τελεταί[1]) de carácter mistérico y que tenían que ver, bien con la suerte de sus iniciados en este mundo, bien con su destino en el Más Allá. En algunos casos los poemas de Orfeo sirvieron como texto de los propios ritos, pero en otros misterios, como los de Samotracia o incluso los de Eleusis, cuya fundación le atribuyen también algunas fuentes, no nos consta que se haya hecho uso de textos supuestamente firmados por el bardo tracio. Parece que fue sólo el prestigio que iría alcanzando progresivamente Orfeo en la Antigüedad el que provocó que diversos centros rituales compitieran por aumentar su prestigio y se reclamaran como creaciones del poeta mítico.

2.2. Los órficos

Llamamos órficos a los que se consideraban seguidores de Orfeo, es decir, quienes creían en la verdad de los postulados religiosos contenidos en los poemas que se le atribuían y/o quienes practicaban los ritos que presuntamente habían sido fundados por él. Parece haber habido notables variantes en la doctrina, entre unos lugares y otros o entre unas épocas y otras, aunque algunos principios parecen haber sido mantenidos de forma bastante estable entre los creyentes: *a)* la idea de que el alma es inmortal, *b)* la convicción de que existe una retribución en el Más Allá para los comportamientos debidos y un castigo para los indebidos, *c)* la creencia en la transmigración de las almas como castigo por una culpa originaria, cometida por los Titanes, antepasados de los seres humanos y *d)* la esperanza en la posibilidad de liberar el alma del castigo por procedimientos en su mayoría rituales.

Conocemos a los órficos sobre todo a través de diversos fragmentos literales, de otros transmitidos de forma indirecta y de noticias y testimonios diversos y heterogéneos[2]. Entre las obras más interesantes de la producción "órfica" se cuentan diversas teogonías en las que se intenta fundamentar el pensamiento religioso a partir de la forma en que se han configurado el mundo y las generaciones de los dioses y de cómo esta historia enlaza con la creación de los hombres y explica la situación de éstos (sobre todo, de su alma), en el mundo y en su destino ultramundano.

En la literatura órfica que nos ha llegado, por más que sea fragmentaria e incompleta, podemos ver cómo hay notables puntos de contacto entre el orfis-

mo y otros movimientos religiosos y asimismo con doctrinas filosóficas[3], lo que indica, como por otra parte era de esperar, que el desarrollo de la religión y el pensamiento órfico no se produce de forma aislada del desarrollo del pensamiento griego en general.

2.3. Las tres versiones del himno a Zeus

Nos han llegado tres versiones de un himno a Zeus atribuido a Orfeo. La historia de las mismas reproduce a escala la de la propia literatura órfica o, al menos, la de las teogonías. Se trata de un material tradicional que va siendo reutilizado y modificado al hilo de las transformaciones del propio pensamiento desarrollado por este grupo religioso. Advertimos que, si por una parte, el contenido de las tres versiones muestra diversos influjos externos, también la ideología órfica influye sobre otros autores, en un proceso de ósmosis que se extiende a lo largo de los siglos.

Profundas dificultades erizan nuestro análisis: *a)* no sabemos si el himno fue alguna vez una obra exenta. En la primera y en la tercera versión aparece formando parte de una teogonía. En la segunda es transmitido de forma indirecta y desconocemos el contexto, pero nada impide que también procediera de una teogonía; *b)* es producto de una literatura que circula en un ambiente reducido, lo que implica que puede dar por supuestos principios ideológicos que son del dominio sólo de ese grupo; *c)* está transmitido fragmentariamente y no sabemos si lo que nos ha llegado en cada caso es o no la totalidad del himno ni en qué medida una versión más antigua presentaba ya versos o elementos propios de una versión más moderna, aunque no hayan sido citados por quienes nos los transmiten.

Con respecto a la dificultad *a)* el himno, en cualquiera de sus versiones, da por supuestas cuestiones fundamentales de su significado, de modo que, o bien el poeta recurre a menudo a la intertextualidad, en el marco ideológico del grupo religioso, porque supone en sus oyentes conocimiento de las bases de lo que se dice o, lo que creo más probable, cada versión del himno constituye un elemento fundamental de la narrativa de la teogonía en la que se inserta y sólo se explica a la luz de cuanto se ha contado, por lo que parece más probable que el himno en sus tres versiones estuviera siempre incardinado en una teogonía. Con respecto a *b)* debemos hacer uso de los materiales de que disponemos acerca de la religión y el pensamiento órficos, por fragmentarios que sean, que nos permitan aclarar las referencias. En cuanto a *c),* trabajaremos como si lo que tenemos fueran las versiones completas del himno, ya que no podemos hacer otra cosa. Lo que creo que debemos excluir

es la idea de que sólo hay un himno antiguo que ha sido citado parcialmente en diversos momentos.

Aclarados estos extremos, emprenderé el análisis de las tres versiones del himno.

2.3.1. Primera versión

La encontramos en el *Papiro de Derveni*, un complejo texto constituido en gran parte por un comentario anónimo, que parece que debemos datar a mediados del s. IV a. C., de un poema que el comentarista atribuye a Orfeo y que probablemente se remonta a principios del s. V a. C. o quizá antes. El comentarista cita y comenta partes del poema, por lo que conocemos de él sólo lo que reconstruimos a partir de las citas del comentario[4].

Éste deja claro que el himno se insertaba en la teogonía, por lo que es necesario que lo situemos en el contexto de la obra. Al parecer, lo que llamamos la *Teogonía de Derveni* era un poema bastante breve, fuertemente alusivo, que narraba los hechos de una forma un tanto esquemática, a modo de breve recordatorio de una trama que se suponía conocida por el oyente. El verso inicial del poema: "Hablaré para quienes es lícito, cerrad las puertas, profanos", restringe el auditorio a iniciados, a quienes pertenecen al grupo religioso de los seguidores de Orfeo y que, por ello deben, por una parte, poseer un conocimiento previo de lo que se les dice y, por otra, encontrarse en un determinado estado (que supone no haber actuado en contra de la justicia y haber cumplido determinados preceptos rituales). Luego se nos indica el plan del poema: trata de "quienes nacieron de Zeus, monarca más que poderoso". Es pues un poema teogónico, que narra la creación del mundo y de los dioses por obra de Zeus. *In medias res*, nos narra que Zeus recibe de su padre, Crono, el poder (ἀρχή) determinado por los dioses y su fuerza. Se supone que se trata del poder legítimo que lo convierte en monarca de dioses y hombres. Pero, como es bien sabido, ἀρχή significa también en griego "principio". Para un griego, la frase se entiende también en el sentido de que Zeus toma asimismo el principio, la posibilidad de ser el primero en el tiempo. En seguida veremos cómo esto es posible, es decir, cómo Zeus puede subvertir la línea del tiempo.

La fuerza que Zeus toma en sus manos permitirá que la capacidad virtual que representa el poder se convierta en la capacidad real de ejercerlo. En una visita a la Noche, la deidad primordial que, por serlo, lo sabe todo, le indica cómo podrá mantener el poder, un poder, que –insiste el poeta– es legítimo. El consejo es sin duda muy útil, dado que Urano (Cielo), el hijo de Noche, lo

había perdido a manos de su hijo Crono, y este último también, a manos del propio Zeus. Siguiendo los consejos de Noche y de Crono, quien le profetiza algo que desconocemos, Zeus emprende la creación o, mejor diríamos, la recreación del mundo.

El primer paso de tal recreación es sumamente sorprendente, ya que consiste en devorar el falo del Cielo (que había sido castrado por Crono cuando le había arrebatado el poder, sin duda, para que no tuviera descendencia). Para comprender los motivos de la acción de Zeus, debemos partir de la base de que en los mitos arcaicos "tener en el vientre" por engullimiento y "tener en el vientre" por gestación son una misma cosa. A esta luz, parece claro que la actuación de Zeus obedece a razones que tienen que ver con la línea sucesoria, con el intento de evitar la posibilidad de ser destronado y con la recreación del mundo. En efecto, como dios supremo que es y va a seguir siendo, Zeus no puede tener antecedentes. En el mundo humano la sucesión real es lógica porque viene impuesta por la muerte del antecesor. En el mundo divino, los dioses que vienen después son menos importantes que sus antecesores y, como son inmortales, no hay ningún motivo que obligue a que se produzca su sucesión. Al engullir (es decir, al acoger en sus entrañas) el falo del primer dios, Zeus concibe, queda embarazado de la totalidad de lo existente (que, como producto que era del falo de Cielo, penetra también en su vientre), y se convierte en una especie de madre universal, de los dioses y del mundo. Convertido en un ser que biológicamente antecede a todo lo demás –porque todo el universo, los dioses y los componentes del mundo físico están ahora en su seno– y revestido de la soberanía regia que ha arrebatado a su padre, Zeus, embarazado del mundo, retorna a los orígenes y, de este modo, resulta ser el primero, no sólo en importancia, sino también el primero en el orden de todos los dioses.

El poeta, que se remite ahora de forma muy alusiva a los antecedentes de la toma del poder de Zeus (Noche, divinidad primordial y los reinados sucesivos de Urano, castrado por Crono, y de éste), añade a la idea de la toma de poder por Zeus, que éste recibe también la μῆτις y la dignidad regia de los dioses. La μῆτις es un concepto complejo que combina la sagacidad, la previsión, la flexibilidad de espíritu y la simulación[5]. Zeus asume al devorar el falo de Cielo el ingenio necesario para reorganizar la creación[6]. Al recibir también la dignidad regia de los felices, tiene un plan para reestructurar el mundo y la capacidad "legal" o institucional de realizarlo, pero esta vez lo hará de una forma racional, obedeciendo a un plan y no de la forma "caótica" que había caracterizado la creación del mundo de sus antecesores. El verso "ahora es rey de todo y siempre lo será" resume la nueva situación. Zeus tiene el poder (ἀρχή), que es también la situación inicial de la estirpe divina. Con su acto, subvierte

el tiempo, volverá a dar a luz a quienes eran sus antecesores, de modo que hará un bucle en la linealidad de las generaciones de los dioses y resultará ser antecesor y sucesor de sí mismo, evitando así la posibilidad de ser relevado en el poder. El poder y el dominio racional de Zeus sobre el universo quedan de este modo garantizados y podrá recomenzar la historia cosmogónica.

Es en este punto donde, a modo de clímax, se sitúa el himno que nos ocupa, que será seguido de los detalles de la recreación del mundo. Veamos, pues, el texto y la traducción:

Ζεὺς πρῶτος [γένετο, Ζεὺς] ὕστατος [ἀργικέραυνος]·
Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται·
[Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς πάντων ἔπλετο] μοῖρα·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυνος.

Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus es cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está artísticamente conformado.
Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.

El poeta insiste en la situación central de Zeus en la historia de la ordenación del mundo. Es heredero de los dioses que habían emprendido la primera creación y ha conseguido acumular en él tres elementos fundamentales:

a) Un profundo conocimiento, que le transmite con sus profecías Noche, el primer ancestro.
b) Una capacidad inmensa de generar, procedente del falo de Urano, su segundo ancestro y el primer antepasado masculino. Al devorarlo, Zeus se convierte en cierto modo también en madre y queda "embarazado" de la totalidad de la creación.
c) El poder de Crono, su padre.

Zeus se convierte así en centro absoluto, ha concentrado conocimientos y poderes, ha asumido la historia anterior e iniciará la historia posterior.

Refuerza la unidad conceptual de este pequeño himno de cuatro versos un rasgo formal, el uso del mismo epíteto ἀργικέραυνος (por otra parte, tradicional y poco significativo en este contexto) en el primero y en el último de ellos. Componen fundamentalmente el himno expresiones polares para expresar que Zeus lo es absolutamente todo (el adjetivo "todo" aparece cinco veces en cuatro versos).

La situación de Zeus se expone paradójicamente, ya que se expresa por medio de una serie de aparentes contradicciones. En el primer verso, se hacen

dos afirmaciones que parecen incompatibles: "Zeus nació el primero, Zeus, el último". En los otros tres versos el nombre del dios, reiterado, va siendo definido por una serie de sustantivos. El segundo persiste en la expresión paradójica del primero: "Zeus cabeza, Zeus, centro".

Pero, como acabo de decir, las contradicciones que se predican del dios en los dos primeros versos son sólo aparentes. Y es que lo que serían contradicciones en el ámbito humano se resuelven en la divinidad que, con su inmensa sagacidad (μῆτις), ha sabido hacer posible lo imposible. En Zeus, los contrarios se integran armoniosamente, en una forma de expresión que nos recuerda algunas formulaciones de Heráclito, como por ejemplo Heráclito *fr.* 77 Marcovich (22 B 67 Diels-Kranz): ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός κτλ "Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, etc.". Examinemos pues más de cerca las aparentes paradojas.

Con respecto al verso 1, el verbo γίγνομαι significa en griego "devenir, tornarse en algo", pero también "nacer" y el poeta juega con el doble valor del vocablo. Zeus "nació" el último (al término de la secuencia genealógica Noche-Urano-Crono), pero mediante su actuación, la devoración del falo de Cielo, "se tornó en" el primero, ya que el universo vuelve a su interior y él será el nuevo progenitor de todo.

En cuanto a que Zeus sea "cabeza y centro", tampoco hay contradicción, ya que ambos usos son metafóricos, no locales. Es cabeza, porque es quien gobierna y quien inicia la ordenación del mundo. Y al decir que Zeus es también centro, Orfeo hace explícita la posición central de Zeus, tanto en el poema, como en el mundo mismo. Todo se forma de él, porque es el creador del nuevo orden. El verbo τεύχω, que cierra el segundo verso, es el propio para designar la actividad del artista o artesano. Aparece en perfecto (el tema que expresa en griego el resultado presente de una acción pasada) y acompañado de un genitivo agente, de nuevo Zeus. El mundo es, pues, una obra que es resultado de la sabiduría y bien estructurada, la obra de arte del Zeus artesano. Una obra que fue fabricada por Zeus (acción pasada), pero que queda estable y ordenada para siempre (resultado presente). La idea de un dios que configura, que fabrica el mundo es el antecedente más directo del demiurgo platónico, una idea poderosamente original en el mundo griego (si bien, por supuesto, nada hay en el texto ni en el ideario órfico del modelo de las Ideas, propio de la reflexión platónica).

En el verso 3 el quiasmo πνοιὴ πάντων, Ζεὺς πάντων ... μοῖρα vuelve a incidir con extrema insistencia sobre el carácter "central" de Zeus. Ahora se nos dice que Zeus es hálito de todo, como si fuera una especie de aire vivificador de todas las cosas. Una formulación que nos recuerda de inmediato a Anaximandro y más aún, a Diógenes de Apolonia: un aire divino, vivificador

del todo, que anima al universo. En cuanto a la identificación de Zeus con el destino, probablemente se debe a que él se convierte también en señor de los destinos de las cosas, en tanto que es el demiurgo de todas, y quien controla la organización del tiempo.

El breve himno termina con una nueva referencia al poder absoluto de Zeus. Lo que parecen ser sinónimos (βασιλεύς y ἀρχός) no lo son tanto si vemos en ἀρχός un doble sentido perceptible entre los dos significados de ἄρχω, "gobernar" y "ser el primero" (en un orden). Recordemos lo dicho acerca de ἀρχή en los antecedentes del himno. El genitivo ἀπάντων, cargado de sentido por la reiteración de este adjetivo en el pasaje, cierra esta sólida definición del dios como principio, fin, centro, artesano divino del mundo, que gobierna indiscutiblemente sobre su creación, hálito del universo y destino de todas las cosas.

Además del problema concreto de la sucesión divina, el himno constituye un intento de resolver el problema filosófico de la relación entre unidad y multiplicidad, no sólo en el ámbito de lo divino (al presentarnos un dios que en un momento es uno, para dar luego a luz a los demás) sino también en el ámbito cósmico. Esta característica se mantendrá en las siguientes versiones del himno.

2.3.2. Segunda versión

En el tratado pseudoaristotélico *De Mundo,* 401a 25(*OF* 31), aparece citado un himno similar al anterior, pero no idéntico, sino algo más largo y con algunas variantes. Platón parece aludir a esta versión[7], lo que la situaría como posterior a la de Derveni, pero anterior al IV a. C., la época del filósofo. Su texto es el siguiente:

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος·
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη·
Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή·
Ζεὺς πόντου ῥίζα· Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος·
πάντας γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.

Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente,
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está artísticamente conformado;
Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado.
Zeus se hizo varón, Zeus inmortal fue ninfa,

Zeus hálito de todo, Zeus impulso del fuego infatigable,
Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna,
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.
Pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo a la luz muy deleitosa
de sus sacras entrañas los devolvió, artífice de obras formidables.

Este himno es para nosotros una versión amplificada del primero[8]. Ello nos permite pasar por alto en el comentario los versos ya repetidos, como el primero y el segundo, que son idénticos. Pero ahora encontramos dos nuevos: en el verso 3 Zeus se muestra como fundamento de la tierra y del cielo (en tanto que configura el conjunto del cosmos). La declaración es importante, puesto que los órficos se proclamaban "hijos de la Tierra y del Cielo estrellado", personificados, ante los guardianes que vigilaban en el Más Allá y sólo dejaban pasar a la sede de los bienaventurados a quienes conocieran la contraseña[9].

En el verso 4 se proclama que el dios es (mejor dicho, "se tornó" de nuevo con el verbo que expresa las transiciones) varón y ninfa, es decir, en un determinado momento adquirió las capacidades fecundadoras de todas las cosas. Frente al mundo humano en que sólo cabe tener un sexo, la divinidad, de nuevo, asume las posibilidades polares, porque es divino y puede hacerlo. La contradicción se resuelve en él. He preferido la traducción "ninfa", porque su sentido sobrepasa con mucho al de "muchacha" o "novia", que sólo cubren parte de la riqueza de sentidos de esta palabra. Las ninfas son divinidades de múltiples facetas en la Antigüedad, una de las cuales era la de servir de parejas a dioses para fecundar héroes[10]. Aquí Zeus aparece como origen de toda la fecundidad del mundo, en tanto que es él mismo varón y capaz de dar a luz. Recuérdese que se ha quedado embarazado de la totalidad del cosmos. En esta versión Zeus no puede compartir protagonismo con una pareja femenina. Su vientre es un vientre fértil, femenino.

El verso 5 comienza igual que el tercero de la versión anterior, pero a la mitad, cambia. Da la impresión de que el poeta ha intentado hacer más coherente la expresión y no mezclar en un mismo verso dos cualidades muy distintas, el hálito y el destino. En cambio ha preferido desarrollar un tema muy caro a la filosofía de la época: los elementos. La formulación más conocida de la teoría de los elementos es la de Empédocles, pero no es ajena al orfismo, y varios trabajos se dedican a señalar analogías y diferencias entre las propuestas órficas y las del acragantino[11]. Para el poeta órfico, Zeus configura todos los elementos, de modo que al aire se añade el fuego y, ya en el verso 6, el agua (representada por la mayor masa de agua, el mar). Esperaríamos que el verso 6 continuara con la tierra, el cuarto elemento. Pero no

es así. Al llegar a este punto, el poeta cambia de nuevo la perspectiva y sustituye la tierra por los dos cuerpos celestes más típicos: el sol y la luna. Podemos preguntarnos por qué lo hace. Una primera respuesta podría ser que algunos fragmentos órficos consideran la luna como una especie de "tierra celeste" (*OF* 157) e incluso un fragmento de las *Rapsodias* imagina la luna poblada de ciudades. Un segundo motivo podría ser que el sol y la luna no son sólo cuerpos celestes, sino también los elementos básicos para la medición del tiempo en años y meses, respectivamente. Decir que Zeus es el sol y la luna es decir que es responsable y garante de la ordenación del tiempo. En cierta medida reencontramos aquí, aunque sea de un modo más lejano, la referencia a la moira de la primera versión. Al ser Zeus el fundamento del tiempo también lo conoce, sabe todo lo que sucede, discierne el destino de todos y de todo.

El verso 7 repite el 4 de la primera versión, cerrando estilísticamente el círculo que iniciaba el primer verso.

Los dos últimos versos aluden al modo en que va a "recrear" el mundo tras haber guardado todas las cosas en su seno. Se trata pues de versos de transición, que darán paso a la continuación del relato de la teogonía, a la descripción del modo en que Zeus produce de nuevo a sus descendientes y estructura el universo.

En la segunda versión, que mantiene íntegros los esquemas de la primera (Zeus monarca absoluto y principio de todas las cosas, artesano divino y hálito del universo), se añaden, como hemos visto, la existencia de ambos sexos en el propio Zeus y una propuesta sobre la configuración del mundo como compuesto por cuatro elementos, con analogías con la de Empédocles. Asimismo, conocemos por primera vez el pasaje de transición al estadio de la nueva creación que se narraría en los versos siguientes de la teogonía. La lógica nos dicta que probablemente también habría unos versos de transición (los mismos de ésta u otros semejantes) en la versión de Derveni, pero es algo que no nos es dado comprobar.

2.3.3. Tercera versión

En las *Rapsodias* (*OF* 243) se inserta una versión muy ampliada del himno. Su encuadramiento dentro del poema es ahora un poco diferente. En ellas se contaba que, tras una situación originaria en que había una oscuridad confusa, compuesta por los cuatro elementos mezclados, nace Tiempo; de él, Éter y Abismo. Tiempo dispone entonces en el Éter un huevo resplandeciente en

cuyo interior se gesta un ser divino que nace luego rompiendo la cáscara. Se le llama, entre otros nombres, Fanes, por su carácter brillante; Primogénito, por haber aparecido el primero; Ingenio (Metis, e.d. la inteligencia práctica), porque debe tener el ingenio suficiente para emprender la crea-ción de las cosas y Amor (Eros), porque debe ser responsable de que los seres se multipliquen. Su aspecto es monstruoso, compuesto de rasgos de diversos animales, ya que parece ser una especie de síntesis de todos los seres vivientes (aves, fieras y reptiles) que han de nacer después. También es bisexuado, ya que, como primer viviente, debe dar origen a los demás seres que se reproducirán sexualmente. También se le llama Bromio (tradicional epíteto de Dioniso) y Zeus, aunque estos dioses no han nacido aún, lo que podría explicarse si se considera que Zeus y Dioniso son para los órficos una especie de "nuevas ediciones" del primer dios, que presentaba en sí las potencialidades de todos los demás.

Fanes se une consigo mismo y fecunda una creación completa. Engendra a Noche, se une con ella y de la unión nacen el Cielo y la Tierra. Le cede el poder a Noche, pero ésta se lo cede a Cielo. Éste, unido con Tierra tiene muchos descendientes, pero el más importante es Crono, quien participa en un complot para desposeer a Cielo del poder, emasculándolo. Crono se une a su hermana Rea y de su unión nacen varios hijos. Una profecía anuncia que sería destronado por uno de ellos, por lo que Crono decide engullir a los que vayan naciéndole. Cuando nace el último de ellos, Zeus, Rea trata de evitar su devoración y le da a Crono una piedra envuelta en pañales diciéndole que es el niño que acaba de nacer. Zeus embriaga a Crono, lo ata y lo emascula. Dueño ya del poder divino, Zeus hereda el cetro fabricado por Fanes. Es probable que Noche (o su padre, Crono), le recomienden que devore a Fanes. Zeus obedece el consejo y queda así embarazado de toda la potencialidad del cosmos (*OF* 241):

> Tras hacerse entonces con el vigor del primogénito Ericepeo[12],
> albergó la forma corpórea de todas las cosas en su hueco vientre
> y mezcló en sus miembros la potencia y el poder del dios,
> y por ello todo volvió a forjarse entonces dentro de Zeus.
> La esplendorosa altura del ancho éter y del cielo,
> la morada del mar inagotable y de la tierra gloriosa,
> el gran Océano y el Tártaro, el confín de la Tierra,
> los ríos, el mar sin límites y todo lo demás,
> así como los felices inmortales todos, dioses y diosas,
> y cuantas cosas habían nacido y cuantas iban a nacer más tarde
> se hicieron una en su seno; en el vientre de Zeus estaban naturalmente unidas.

Es en este lugar en el que se inserta la nueva versión del Himno a Zeus:

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος·
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη·
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος.
ἓν κράτος, εἷς δαίμων, γενέτης μέγας, ἀρχὸς ἁπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ὧι τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ νύξ τε καὶ ἦμαρ
καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής·
πάντα γὰρ ἐν μεγάλου Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.
τοῦ δή τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα
οὐρανὸς αἰγλήεις, ὃν χρύσεαι ἀμφὶς ἔθειραι
ἄστρων μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται,
ταύρεα δ' ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,
ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων,
ὄμματα δ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη·
νοῦς δέ οἱ ἀψευδὴς βασιλήιος ἄφθιτος αἰθήρ,
ὧι δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τις ἐστιν
αὐδὴ οὐδ' ἐνοπὴ οὐδὲ κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα,
ἣ λήθει Διὸς οὖας ὑπερμενέος Κρονίωνος·
ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχει ἠδὲ νόημα.
σῶμα δέ οἱ περιφεγγές, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον,
ἄτρομον, ὀβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκται·
ὦμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
ἀὴρ εὐρυβίης, πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο,
τῆις ἐπὶ πάντα ποτᾶθ', ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς
γαῖά τε παμμήτωρ ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα·
μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης
καὶ πόντου· πυμάτη δὲ βάσις, χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι,
Τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.
πάντα δ' ἀποκρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
μέλλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πάλι, θέσκελα ῥέζων.

Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus es cabeza, Zeus centro, de Zeus todo se ha formado.
Zeus nació varón, Zeus fue imperecedera ninfa,
Zeus, fundamento de la tierra y del cielo estrellado,
Zeus el rey, Zeus el propio progenitor primero de todas las cosas,
única fuerza, único dios, gran progenitor, rey de todas las cosas,
único cuerpo soberano, en el que todas ellas cumplen su ciclo,
fuego, agua, tierra y éter; noche y día
y Metis, primer engendrador, y Eros el que mucho deleita.

Y es que todo ello se alberga en el gran cuerpo de Zeus;
su cabeza, de cierto y su hermoso semblante, a la vista
es el cielo esplendente, en torno del cual sus áureos cabellos
ondean hermoseados por refulgentes astros;
dos taurinos cuernos de oro posee a uno y otro lado:
el orto y el ocaso, las sendas de los dioses celestiales;
son sus ojos el sol y la luna que acude a su encuentro.
Su inteligencia es el éter regio, sin engaños, imperecedero,
con el que todo lo oye y lo medita: y no hay ningún
rumor ni voz ni ruido ni sonido
que escape al oído de Zeus, el poderoso Cronión
tal es la inmortal cabeza y el entendimiento que posee.
Y su cuerpo radiante, infinito, imperturbable,
intrépido, de robustos miembros, poderoso, así está configurado:
los hombros, el pecho y las anchas espaldas del dios
son aire poderoso y está dotado de alas
con las que vuela sobre todas las cosas. Su sagrado vientre
es la tierra, madre universal, y las inaccesibles cimas de los montes.
En el centro, es su cintura el oleaje de la mar de profundo rugido
y del ponto. Y el último fundamento, las raíces en el seno de la tierra,
el Tártaro herrumbroso y los extremos confines de la tierra.
Y tras haberlo ocultado todo, de nuevo a la luz muy deleitosa
se disponía a restituirlo de sus propias entrañas, realizador de maravillas.

La tercera versión conserva de la segunda los cuatro primeros versos, aunque con alguna modificación. Así, el verso tercero y el cuarto aparecen cambiados de orden: parece que el poeta ha preferido graduar de menos a más, de lo biológico a lo cósmico, y por ello ha situado primero la condición de Zeus de abarcar ambos sexos y después la de ser el fundamento de la tierra y del cielo. Asimismo, ha modificado el calificativo de νύμφη, que antes era ἄμβροτος, "inmortal", y ahora es ἄφθιτος, "imperecedero", lo que le confiere ya al verso 3 un tono menos personal y más cósmico. Desaparecen de esta redacción los versos 5 y 6 de la anterior (Zeus hálito de todo, Zeus impulso del fuego infatigable,/ Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna), porque en ellos se combinaba la idea de los cuatro elementos y una alusión poco clara a la capacidad de Zeus de ser dos cuerpos celestes. El poeta de la versión más larga prefiere separar ambas ideas y desarrollar una de ellas, como veremos inmediatamente. Ahora fijémonos en que el antiguo verso 7 pasa a ser el 5, pero modificado en aspectos importantes. La palabra ἀρχός, "señor", que reduplicaba "rey" (βασιλεύς) y que se justificaba por el deseo de hacer un juego de palabras sobre los dos valores de ἀρχή ("gobernante" y "princi-

pio") es sustituida aquí por αὐτός que hace alusión a su identidad. Pero será recuperada en el verso siguiente y, como veremos, también en cierto modo al final de éste. El genitivo ἁπάντων pasa ahora a depender de la palabra siguiente, que también es alterada. La trivial ἀργικέραυνος "de rayo refulgente" que repetía la última palabra del verso 1 y servía para cerrar la estructura del himno es sustituida por ἀρχιγένεθλος, "progenitor primero", con lo que el poeta consigue dos objetivos: no cerrar la estructura, puesto que el himno se va a prolongar aún hasta alcanzar los treinta y dos versos, e introducir una idea fundamental: Zeus no sólo ha fabricado el mundo, como un artesano (τέτυκται v. 2), sino que también lo ha generado. El desaparecido ἀρχός reaparece en el compuesto con γενέθλη. Ahora se nos dice que Zeus inicia y gobierna la generación de todos los seres, además de ser responsable de su artística distribución en el cosmos.

En los versos 6 y 7 se insiste en otra nueva idea de la divinidad: su unicidad. Es un solo poder o fuerza (κράτος significa ambas cosas), de carácter divino, que determina el curso de los acontecimientos (tal es el significado de δαίμων) y un solo cuerpo, que es el cuerpo del universo. En 6 se añade γενέτης μέγας ("gran progenitor"), que no deja de ser sino una especie de glosa explicativa, reiteración conceptual del raro compuesto ἀρχιγένεθλος del verso anterior.

En los versos 7-8 se retoma la idea de los cuatro elementos que habíamos visto desaparecer, pero ahora de forma más explícita. Ya no se habla, como en la versión anterior, de πνοιή para referirse al aire, ni de πόντου ῥίζα, "raíz del ponto", para referirse al agua, ni hemos de presuponer que la tierra era aludida en una expresión combinada con la referencia a los cuerpos celestes como en el verso 6 del texto anterior. Ahora los cuatro elementos se enuncian nítidamente por sus nombres comunes: fuego, agua, tierra, éter. Además, los elementos se presentan en el verso 7 con la expresión de que "cumplen su ciclo" en Zeus, con τάδε πάντα, "todas ellas" [las cosas], como presentación general de los principios que se exponen en los versos 8 y 9. Tal presentación nos evoca, por una parte, un conocido fragmento de Heráclito: "Para las almas es muerte tornarse agua; para el agua es muerte tornarse tierra, mas de la tierra nace el agua y del agua, el alma"[13], pero sobre todo vuelve a recordarnos el sistema de Empédocles, con las alternativas de generación y muerte de las cosas, concebidas como combinaciones y disgregaciones cíclicas de los elementos.

Pero hay otro rasgo que equipara nuestro himno con el sistema del poeta acragantino: los ciclos no sólo afectan a los elementos, sino también a principios activos: uno, incluso, coincidente: Eros. El otro, no. La Discor-

dia de Empédocles no se encuentra en el fragmento órfico, donde es sustituida por Metis, el Ingenio. Entiendo que la razón debe verse en que la propuesta de Empédocles plantea una eterna alternativa cíclica entre la unión absoluta de los elementos en el Esfero y la disociación absoluta de los cuatro en el reino de Discordia, mientras que en la formulación órfica el ciclo se produce una sola vez, de lo uno a lo múltiple caótico en la primera creación, vuelta de lo múltiple a lo uno en el seno de Zeus y nueva vuelta a lo múltiple en la segunda creación de Zeus, ésta definitiva e inteligente. Ya antes he hablado de Metis y de Eros a propósito de Fanes, el antecesor de Zeus como demiurgo del mundo. Decíamos que ambos epítetos se le aplicaban: Metis, e.d. la inteligencia práctica, porque debía tener el ingenio suficiente para emprender la creación de las cosas, y Eros, porque debía ser responsable de que los seres se multipliquen. Ambos mantienen, aplicados a Zeus, el mismo sentido. Si observamos, por último, que el poeta hace asimismo referencia a noche y día (v. 8) está claro que considera que también los ciclos del tiempo ordenado forman parte del universo de Zeus. De esta forma se presenta toda la estructura espacial y temporal del universo contenida en Zeus, en un orden que es inteligente y que queda asentado, por lo que no admite fisuras ni vueltas a la unidad.

El verso 10 resume la situación al tiempo que abre la descripción que seguirá. Se explica con la conjunción causal γάρ que todas estas cosas (esto es, cuantas han sido enunciadas) se albergan en el cuerpo del gran Zeus. κεῖται es un perfecto con valor de presente, lo que quiere decir que ahora, no en un momento de la creación, sino en este momento, los elementos y los medidores del tiempo, el destino de las cosas, el ingenio para desarrollarlas y el amor para que se generen están *in nuce* dentro de Zeus.

De ahí el poeta da un salto lógico y nos ofrece una imagen vigorosa, en la que no nos presenta ya la situación de todo el mundo en el interior de Zeus un momento transitorio *in illo tempore,* anterior al orden actual, sino que se muestra el Universo identificado con el propio cuerpo del dios, esto es, un universo que es Zeus. Esta doble y diversa presentación de las situaciones ha hecho pensar que el poeta ha añadido al primero un himno independiente (los versos 10-30) con una concepción distinta a lo que lo precede y le sigue (la vuelta al mundo múltiple y separado de Zeus).

Sea como fuere es éste un hallazgo poético y conceptual extraordinario, aunque no totalmente nuevo. Varios autores insistieron desde antiguo en los precedentes orientales de esta imagen divina y señalaron paralelos en la literatura india, en los *eddas* nórdicos y tal vez en la mesopotámica[14]. Los más interesantes han sido advertidos por Burkert (en prensa): algunos de ellos son

paralelos literarios, como un himno asirio a Ninurta en el que diversos dioses forman parte del cuerpo del dios:

> Tu cara es el Sol, tus ojos son Enlil y Ninlil; Anu y Antu son tus labios, tu cabeza es Adad, tu cuello es Marduk[15].

Pero también existen paralelos iconográficos, como las representaciones egipcias en que aparecen diferentes dioses combinados en una figura más grande o los bronces de Luristán con dioses que crecen o nacen de otro[16]. No obstante, aunque son paralelos interesantes y muestran que en el entorno del Mediterráneo oriental, desde el siglo VI a. C. se registra una especie de crisis del politeísmo que lleva a reinterpretarlo en términos de una relativa unidad de los dioses, en nuestro texto el afán totalizador se extiende del mundo de los dioses al mundo físico, al universo en su conjunto.

Pero volvamos a nuestro texto, el universo se estructura en tres partes, desiguales, de acuerdo con la importancia de cada una. La más importante es la dedicada a la cabeza (vv. 11-21), después, la referida al cuerpo (vv. 22-28) y la última, la que esperamos que corresponda a sus pies (29-30).

La cabeza de Zeus tiene relación con el cielo, siendo los astros adorno de sus cabellos (12-13). Sus cuernos de oro corresponden al orto y al ocaso, esto es, representan las sendas celestes (14-15), las luminarias de sus ojos corresponden al sol y a la luna (no sólo cuerpos celestes sino, recordémoslo, también los dos medidores del transcurso del tiempo en meses y años). En la cabeza de Zeus tiene su sede la inteligencia, una idea relativamente moderna en el ámbito griego. Aunque Hipócrates había ya advertido el valor del cerebro como rector de las funciones del cuerpo, precedido quizá por Alcmeón de Crotona[17] aún Aristóteles mantiene que es el corazón el que desempeña estas funciones. Con esa inteligencia se identifica un elemento material, el éter, que en la traidición homérica designa un lugar límpido superior al aire (ἀήρ), pero que en los trágicos aparece a veces identificado con Zeus (probablemente como reflejo de especulaciones filosóficas de su época). Los estoicos lo identificarán con el alma del universo así como con el intelecto (νοῦς), origen de todas las cosas y principio rector del universo. Y este intelecto "etéreo" será, asimismo identificado con Zeus[18]. Por otra parte, ese dios que oye y medita todo sin oídos vuelve a traer a la imagen de lo divino las antiguas especulaciones de Jenófanes sobre un dios lo más parecido a un ser omnisciente que puede imaginar un griego[19]. El verso 21 cierra esta sección en lo que se llama una "composición en anillo" reiterando que cuanto se acaba de decir constituye la cabeza y el entendimiento de Zeus y volviendo así a lo enunciado en el verso 11.

En los versos 22-29 (comienzo) el poeta describe el cuerpo de Zeus, que se corresponde con la zona de la tierra. Una serie de adjetivos magnifica la belleza, solidez, infinitud e imperturbabilidad del mundo-Zeus (22-23). El pecho y las espaldas del dios son el aire, la zona que se encuentra, como en Homero, debajo del éter y sobre la tierra. La descripción dota al aire de alas que permiten al dios volar sobre todas las cosas. En ese sentido el poeta retrocede sobre la brillante idea de Jenófanes, de un dios que no necesita moverse, porque todo lo mueve con su propia mente[20] e imagina en cambio un dios alado que se mueve por doquier –aun cuando la expresión pueda ser metafórica–. Describe a continuación (vv. 26-27) el vientre de Zeus, que se identifica con la tierra, una identificación que no es sólo local, sino que expresa que el vientre de Zeus, como la tierra, es fecundo, dotado de capacidad de dar vida. De ahí la calificación de la tierra (27) como παμμήτωρ "madre universal", que es tradicional[21], aunque lo nuevo es, por supuesto, considerar que la tierra es el vientre de un Zeus, macho y hembra, que fecunda y concibe. La mención de los montes como parte del vientre de Zeus se justifica porque, como en Hesíodo (*Teogonía* 129), los montes se asimilan en las cosmogonías a la tierra. En cuanto al mar es su cintura (28-29) porque en la cosmovisión antigua el océano es el anillo de agua que rodea la tierra.

En el final del verso 29 y en el 30 se alude muy someramente al lugar que deberían ser los pies del dios. Pero el poeta, en lugar de mencionar sus extremidades, comienza por usar la expresión "último fundamento" (πυμάτη βάσις) como si estuviera describiendo una imponente escultura o un sólido edificio, para pasar de inmediato a utilizar una metáfora vegetal, la referencia a las "raíces en el seno de la tierra". Así pues, el Zeus-universo es presentado como un edificio, pero al mismo tiempo, como un recio árbol bien asentado en sus raíces, como una estructura ordenada, pero viva.

De todos modos, la idea de las "raíces" del mundo es también casi un tópico de la especulación cosmológica arcaica[22]. Las "raíces de la tierra" se hunden en el inframundo, en el Tártaro, espacio ya definido por Hesíodo y tradicional también en la literatura cosmogónica. Hesíodo se refiere al Tártaro en la Teogonía (736 y ss.) como el lugar en que se encuentran las fuentes y los límites (πείρατα) de todas las cosas, que califica de "hórridos y herrumbrosos" (738 y ss.), con el mismo adjetivo que nuestro poeta. Los ejemplos pueden multiplicarse. Se discute si los πείρατα de la tierra son sus confines o se conciben como una especie de "ataduras" que fijan la estructura del mundo[23].

Cerrada esta sólida descripción del mundo-dios, el poeta abandona en este momento su presentación del universo como cuerpo de la divinidad, para retor-

nar a la narrativa de la teogonía, esto es, para dar paso a la creación de los distintos seres de un Zeus fecundo y embarazado del universo entero. Para ello introduce los versos 31-32, que tienen el mismo cometido –marcar la transición del himno a la continuación de la teogonía– que los versos 8-9 de la segunda versión, y que son similares a ellos, con algunas diferencias. La primera es que πάντας masculino de la versión anterior ha sido sustituido por πάντα neutro, más generalizador. Zeus no sólo crea a los dioses, sino al universo todo. Y el verbo ἀνενέγκατο, "devolvió", es sustituido por una expresión, μέλλεν προφέρειν, "se disponía a restituirlo". Por último el adjetivo μέρμερα de la versión anterior –una palabra que tiene connotaciones relacionadas con el terror, con lo temible– es sustituido por θέσκελα, "maravilloso".

En la última versión del himno que hemos analizado se mantiene la idea de la primera: un dios, monarca absoluto, artesano divino, principio y centro de las cosas, aunque ya no su hálito vital. De la segunda, se admite el carácter bisexual del dios y se perfecciona la teoría de los cuatro elementos, que ahora se interfieren cíclicamente, apoyados en el día y la noche (que representan la ordenación del tiempo) y en dos principios activos, heredados del devorado Fanes: Eros y Metis, amor e inteligencia. Entre esta primera definición y la referencia, al final, a la nueva creación, se inserta un pasaje, quizá procedente de un himno independiente, en el que se desarrolla de una forma poéticamente brillante una imagen panteísta que identifica el mundo con el dios supremo, racional e inteligente (dotado de Metis, asentada en su cabeza), casi omnisciente, que es responsable del orden y la estructura de las cosas que forman parte de él, al tiempo que fecundo (responsable de la acción de Eros), con un vientre femenino y generador de todos los seres.

Produce dificultades comprender cómo se concilia la afirmación de que Zeus asume momentáneamente la totalidad para generar luego de nuevo el universo (vv. 31-32) con el aserto de que ahora (perfecto de estado) el mundo es Zeus. Sólo podríamos conciliar una idea con la otra si entendemos que el poeta recurre a una extraña estrategia narrativa, según la cual se sitúa en el momento de transición para describírnoslo como un estado y hacernos ver que en definitiva, todo el mundo *es* Zeus, porque todo el mundo procede de él.

2.4. Conclusión

A través de las tres versiones del himno hemos visto cómo el movimiento religioso órfico a lo largo de su historia fue refinando sus postulados ideo-

lógicos, un proceso al que no fue ajeno el desarrollo de la filosofía. Hemos comprobado también cómo presupuestos órficos influyen sobre otros autores y, a la inversa, cómo otros autores influyen sobre este movimiento religioso. De una primera versión de cuatro versos en que se resume el resultado de la acción de Zeus para evitar su destronamiento, en la que lo básico era la relación entre orden cronológico y jerarquía de poder y se veía a Zeus como un artesano divino, hálito y destino del mundo, se pasa a una segunda versión en la que se inserta en la estructura anterior una versión de la teoría de los cuatro elementos. En la tercera se llega mucho más allá al hacer que la divinidad y el mundo sean uno. A esta configuración no parecen haber sido ajenos, por una parte, influjos orientales, egipcios, mesopotámicos e iranios, desarrollados en torno al siglo VI a. C., y por otra, las especulaciones de poetas-filósofos griegos como Jenófanes y Empédocles y, más tarde, los filósofos estoicos.

Bibliografía

Alföldi, A., 1949-1950: "Der iranische Weltriese auf archäologischen Denkmälern", *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte* 40, 17-54.

Bergren, A., 1975: *The Etymology and Usage of πεῖραρ in early Greek Poetry*, Nueva York.

— 1999: "La teogonía órfica del *Papiro de Derveni*", *Arys* 2, 1999, 301-338.

— 2002: "La théogonie orphique du Papirus de Derveni", *Kernos* 15, 91-129.

— 2003: *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.

— 2004a: *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta,* Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, fasc. 1, Monachii et Lipsiae.

— 2004b: *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid.

— 2005: *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta,* Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, fasc. 2, Monachii et Lipsiae.

Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., 2001: *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid.

Betegh, G., 2001: "Empédocle, Orpheus et le papyrus de Derveni", en Morel, P.-M. y Pradeau, J. F. (eds.), *Les ancients savants*, Estrasburgo, 47-70.

— 2004: *The Derveni Payrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge.
Burkert, W., en prensa: "El dios solitario. Orfeo *fr.* 12 Bernabé en contexto", en Bernabé, A.-Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro,* Madrid.
Casadesús, F., 1995: *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra.
— 2002: "Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad (*Leyes* 715e 7-717a 4)", *Taula* 35-36, 11-18.
Díez Platas, F., 2002: II parte de Bermejo Barrera, J. C.-Díaz Platas, F., *Lecturas del mito griego*, Madrid.
Falkenstein, A. y Soden, W. V. (1953): *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete,* Zúrich.
Forster, B. R., 1993: *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Betesda.
Hornung, E., 2000: "Komposite Gottheiten in der ägyptischen Ikonographie, en Uehlinger, Chr. (ed.), *Images as Media*, Friburgo, 1-20.
Janko, R., 1992, *The Iliad, a Commentary*, vol. IV, Cambridge.
— 2002: "The Derveni papyrus: an Interim Text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, 1-62.
Jourdan, F., 2003: *Le papyrus de Derveni*, París.
Laks A. y Most, G. W. (eds.), 1997: *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford.
Megino, C., 2005: *Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles: influencias y paralelismos*, Madrid.
Nothdurft, W., 1978: "Noch einmal πεῖραρ/πείρατα bei Homer", *Glotta* 56, 25-40.
Olerud, A., 1951: *L'idée du Macrocosmos et du Microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala.
Porter, B. N. (ed.), 2000: *One God or Many?*, Casco Bay.
Reitzenstein, R. y Schaeder, H. H., 1926: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig.

Notas

[1] Prefiero no traducir el término, porque la traducción habitual "iniciaciones" es incorrecta. No eran sólo ritos iniciáticos, sino que también se realizaban por parte de fieles ya iniciados.

[2] Reunidos por Bernabé 2004a-2005 (de aquí en adelante citado *OF* seguido del número de fragmento). Cf. la traducción de los más interesantes en Bernabé 2003, donde podrá encontrarse abundante bibliografía sobre el orfismo.

[3] Con respecto a los presocráticos, cf. Bernabé 2004b.

[4] Sobre el *Papiro de Derveni*, cf. Casadesús 1995, Laks-Most 1997, Janko 2002, Jourdan 2003, Betegh 2004, Bernabé 2004b, 149-186. Sobre el poema, cf. Bernabé 1999 y 2002, donde pueden encontrarse los detalles filológicos de la reconstrucción.

[5] En Hesíodo Μῆτις aparece personificada como esposa de Zeus (*Teogonía* 886 y ss.). El dios la engulle cuando estaba embarazada, para evitar ser destronado por el hijo que nacería de ella (v. 358).

[6] Así, además, explica etimológicamente tanto el epíteto μητίετα "ingenioso" (*OF* 10.3) como el verbo μήσατο "concibió" (en los dos sentidos que la palabra tiene en español, concebir una criatura y una idea, *OF* 16.1-2). Los dos términos derivan de μῆτις y ambos definen la actividad de Zeus.

[7] Platón *Leyes* 715e: "El dios que, como dice también el antiguo texto, tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres, se encamina en derechura hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza", cf. el escolio al pasaje (317 Greene): El "antiguo texto" alude al órfico, que es el siguiente: (*cita los versos 2-3*). Cf. Casadesús 2002.

[8] Observamos que los dos primeros versos son idénticos a los de la versión anterior. El quinto comienza igual que el tercero pero luego la mención de la moira ha desaparecido y se ha visto sustituida por la referencia al fuego. El séptimo es como el cuarto de la anterior. La alternativa es que el Himno en la versión del *Papiro de Derveni* contuviera también todos o algunos de los versos añadidos y el comentarista no hubiera estimado necesario mencionarlos. Pero tal posibilidad es indemostrable.

[9] Bernabé-Jiménez 2001, 64 y ss.

[10] Cf. Díez Platas 2002.

[11] Burkert, en prensa, señala que no hay nada más semejante a este dios que absorbe el universo y lo regenera de él que el Esfero de Empédocles, ser divino en que todas las cosas se encuentran unidas, antes de que se produzca su división y multiplicación. Cf. también Betegh 2001, Bernabé 2004b, 57-62 y Megino 2005.

[12] Otro epíteto de Fanes, cuyo sentido desconocemos.

[13] Heraclit. *fr.* 66 Marc. (22 B 36 D.-K.). A su vez se asemeja a este fragmento del efesino otro atribuido a Orfeo (*OF* 437): "Es el agua para el alma muerte. Para las aguas, la tierra,/ del agua nace la tierra y de la tierra, a su vez, el agua,/ y de ésta, el alma, que se torna en el éter universal".

[14] Reitzenstein-Schaeder 1926, 69 y ss., Olerud 1951, 128 y ss.

[15] Falkenstein-Soden 1953, 258 y ss., Forster 1993, 619 y ss.; véase Porter 2000, 152.

[16] Cf. Hornung 2000 y Alföldi 1949-1950.

[17] Alcmeón A 5, 8, 10, 11 y 13 Diels-Kranz, Hipócrates *Sobre la enfermedad sagrada* 17 y ss.

[18] ἀήρ en Homero, p. ej., *Ilíada* 8.556 o 15.192 (donde es la región más elevada del cielo). En los trágicos, Esquilo *fr.* 162 y 70 Radt; Eurípides *fr.* 941 Kannicht. En los estoicos, Crisipo *fr.*821 Arnim. Éter como origen de todas las cosas: Crisipo *fr.* 580 y 1067 Arnim; principio rector del universo: Crisipo *fr.* 642 y 1061 Arnim; identificado con Zeus: Crisipo *fr.* 1077 Arnim. También en *OF* 436 se afirma que el alma es éter.

[19] Jenófanes *fr.* 27 Gentili-Prato "todo él ve, todo él piensa, todo él oye", *fr.* 26 Gentili-Prato "no semejante a los mortales ni en cuerpo ni en inteligencia". Cf. Bernabé 2004b, 125 y ss.

[20] Jenófanes *fr.* 28 Gentili-Prato: "sin esfuerzo, con la decisión que le da su entendimiento, todo lo conmueve" y *fr.* 29 Gentili-Prato: "Y siempre permanece en el mismo sitio, sin moverse en absoluto, y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro".

[21] Por ejemplo, Esquilo *Prometeo* 90, Epigrama del s. II a. C. (*OF* 568) 2.

[22] Ya en Hesíodo *Teogonía* 728 aparece la expresión "raíces de la tierra".

[23] Cf., p. ej., Bergren 1975; Nothdurft 1978, Janko 1992, 92, *OF* 257 y comentario al pasaje.

Capítulo 3

Heráclito, el profeta del *Logos*

Francesc Casadesús Bordoy

3.1. Texto

> *De este* Logos *que existe siempre resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírlo, como tras haberlo oído por vez primera. Pues aunque todo acontece según este* Logos, *se asemejan a inexpertos, pese a que tienen experiencia en las palabras y hechos del tipo de los que yo describo detalladamente desmenuzando cada cosa según su naturaleza e indicando cómo es. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que olvidan cuanto hacen dormidos.* (Fragmento DK 22 B 1)

> τοῦ δὲ ἐ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

3.2. Comentario

Existe un consenso generalizado en aceptar que este fragmento, el más extenso que poseemos de Heráclito, se corresponde con el inicio de su libro. Esta suposición se apoya en el hecho de que tanto Aristóteles como Sexto Empírico situaron estas palabras "al comienzo" del libro de Heráclito[1]. Además, y al margen de estos importantes testimonios, tanto el tono como el contenido del

fragmento sugieren que, en efecto, nos encontramos ante unas palabras introductorias que pretenden fijar algunas de las cuestiones esenciales que debieron de ser desarrolladas posteriormente a lo largo de la obra. De este modo, se anticipan aspectos fundamentales y recurrentes en el pensamiento heraclitiano: se proclama, de entrada, la existencia de un *Logos* según el cual todo sucede y se reprocha la ignorancia e incapacidad de los hombres para comprenderlo, incluso tras haberlo oído, a pesar de los esfuerzos del propio Heráclito por explicar pormenorizadamente la naturaleza de cada cosa. Por ello, la conclusión es lapidaria: los hombres no son capaces de aprehender ni percibir nada del mismo modo que no recuerdan nada de cuanto hacen cuando están dormidos. Contribuye a afianzar este carácter introductorio el hecho de que Heráclito se exprese en primera persona para resaltar su función de transmisor de un conocimiento que está velado a los hombres así como su esfuerzo por explicarles en detalle, pero inútilmente, la naturaleza de las palabras y hechos que acontecen según ese *Logos*.

Asimismo, y como quiera que el pensamiento de Heráclito es inseparable del modo en que éste lo expresó, de su estilo, este fragmento introductorio contiene también varios rasgos estilísticos que ayudan a comprender alguna de las características que condujeron a que, ya desde la Antigüedad, Heráclito fuera conocido con los calificativos de "oscuro" o "enigmático". Resulta, en efecto, evidente que el filósofo de Éfeso forzó el significado de numerosas palabras con la intención de escribir un libro lleno de expresiones ambiguas y polisémicas que, en palabras afortunadas de Sócrates, obligaban a sus lectores a zambullirse en él como un buzo de Delos[2].

De hecho, Aristóteles, para ejemplificar este modo ambiguo de expresarse, eligió la primera frase de este fragmento al resaltar que resulta muy difícil decidir si el adverbio "siempre", *aei*, acompaña a la primera parte de la frase o a la segunda, dada su posición intermedia entre ambas[3]. Sin embargo, Aristóteles se limitó a constatar la ambigüedad de la posición del adverbio sin indicar a qué parte de la frase consideraba que debía acompañar. Con su indeterminación, Aristóteles pudo haber querido señalar que la comprensión del pasaje de Heráclito dependía en gran parte de la opción que cada lector adoptase. Doble posibilidad de elección que, por cierto, se ha mantenido hasta ahora. La mayoría de estudiosos se han decantado por interpretar que "siempre" forma parte de la primera parte como un atributo del *Logos*, "que existe *siempre*". Una minoría, en cambio, ha considerado que va con la segunda y que, en consecuencia, hay que entender que "los hombres son *siempre* desconocedores del *Logos*". En cualquier caso, es muy probable que Heráclito hubiera forzado la ambigüedad sintáctica y que, en realidad, el adverbio "siempre" deter-

mine simultáneamente a los dos elementos, es decir, al "*Logos* que existe siempre" y del que "siempre son desconocedores los hombres".

La dificultad para entender los conceptos utilizados afecta, en primer lugar, al significado de la propia palabra *Logos*, que se lee en dos ocasiones en el fragmento, y que Heráclito definió como principio según el cual todo acontece. Consecuentemente, el significado de *Logos* en este fragmento y, en general en los otros fragmentos en que este concepto aparece, ha sido interpretado de distintas maneras. Así, entre otras versiones, ha sido traducido por "razón", "discurso", "explicación", "expresión", "argumento", "descripción" o "palabra". Algunos estudiosos, incluso, han preferido evitar la incomodidad de una traducción siempre parcial y, como también hemos preferido hacer nosotros, lo han transcrito simplemente como *Logos*[4].

Cabe resaltar, no obstante, que cada uno de los conceptos con que ha sido traducido el término *Logos* presupone, de una manera u otra, el sentido general de "palabra" que le es propio. Sin palabras no hay discursos, ni explicaciones, ni expresiones, ni argumentos, ni razón que pueda estructurarse con una mínima lógica. La presencia de la palabra, en cualquiera de las acepciones que estamos considerando, y en la práctica totalidad de las restantes propuestas, es sugerida por el propio Heráclito al afirmar que los hombres *oyen* el *Logos*, aunque eso no les sirva de nada ni garantice su comprensión. Así pues, cabe entender que *Logos* es, en esencia, "palabra", aunque palabra inmersa en el contexto y flujo de una expresión, explicación, argumento, razón o discurso. La traducción depende entonces de los matices que cada uno de los traductores, o lectores, crea percibir de un concepto que tiene en griego un amplísimo campo semántico y que parece que Heráclito no sintió ninguna necesidad de limitar. Al contrario, parece evidente que, dadas las características de su estilo, Heráclito aprovechó la polisemia de un concepto de significado tan amplio como *Logos* para suscitar cierta indeterminación y ambigüedad en la interpretación de su sentido.

En efecto, si repasamos algunos de los fragmentos heraclíteos más significativos en los que aparece mencionado el *Logos* extraeremos algunas conclusiones que pueden facilitar la comprensión del fragmento. Así, sabemos que Heráclito sostuvo la necesidad de seguir lo que es común, pero que "a pesar de que el *Logos es común,* la mayoría vive como poseyendo una inteligencia propia"[5]. Es decir, Heráclito manifestó la existencia, de un lado, de un *Logos* único y común para todos y, de otro, constató que la mayoría de hombres vive siguiendo su propia inteligencia o *phronesis.* De la existencia de esos *logoi* particulares dio cuenta de nuevo Heráclito al sostener que "de cuantos he oído los *logous*, ninguno llega hasta el extremo de reconocer que lo sabio

está separado de todas las cosas"[6]; fragmento en el que, de nuevo, se refuerza la idea de que existen numerosos *logoi* particulares, tantos como hombres, aunque ninguno alcanza el verdadero conocimiento. En este contexto, resulta significativo que Heráclito vuelva a repetir el verbo "oír" para destacar el modo como él mismo llegó al conocimiento de esos *logoi* particulares. Se genera así un curioso círculo: en el fragmento que comentamos se afirma que los hombres desconocen el *Logos*, que es único y común a todos, tanto antes de oírlo, como tras haberlo oído por vez primera. Ahora resulta que el propio Heráclito, al oír los *logoi* de muchos de los hombres, los considera insuficientes porque son producto de una inteligencia particular, apartada del *Logos* común.

Esta conclusión pesimista de Heráclito es la que le llevó a adoptar una actitud activa en la transmisión de ese *Logos* que la mayoría no consigue comprender. Heráclito se erigió así en su portavoz tal como él mismo da a entender cuando afirma que "no escuchándome a mí, sino al *Logos*, es sabio reconocer que todas las cosas son una" [7]. Afirmación que sugiere que Heráclito identificó su *logos* con el verdadero, único y común *Logos*.

Por este motivo, Heráclito se arrogó la posesión del verdadero conocimiento y, por ello, juzgó crítica y despectivamente a quienes se muestran incapaces de captarlo. Esto explica, a su vez, la dureza con la que trató a la mayoría de los mortales, incluidos los más renombrados poetas y filósofos, Homero, Hesíodo, Pitágoras o Jenófanes, entre otros, porque sus *logoi* se mostraban incapaces de aproximarse a ese *Logos* único. De este modo, Heráclito parece anticipar la división tajante que Parménides y Platón establecerán entre un saber único e inmutable, la *episteme*, a la que debe aspirar todo filósofo y las opiniones, *doxai*, erróneas y cambiantes, de la mayoría de los hombres.

Como único conocedor del *Logos*, Heráclito recriminó a poetas y filósofos que manifestasen una ignorancia tan palmaria en sus aspectos fundamentales desoyendo su consejo de que "es mejor ocultar la ignorancia"[8]. Así, a Homero, Heráclito le criticó que se hubiese expresado en forma contraria a su propio pensamiento, al afirmar que "la discordia entre los dioses y los hombres tendría que desaparecer"[9], porque ese verso iba en contra de su concepción esencial de que la armonía es el resultado de la tensión de los contrarios, ya que sin la existencia de contrarios, como macho y hembra, "no existirían los animales"[10]. A Hesíodo, a quien califica despectivamente como "maestro de la mayoría", lo denunció por desconocer que el día y la noche "son una sola cosa"[11], afirmación que se fundamenta en el otro principio básico de la filosofía de Heráclito que postula la identidad de los contrarios. Finalmente, a Pitágoras, a quien consideró un "cabecilla de embusteros"[12],

le reprochó, junto con Hesíodo, Jenófanes y Hecateo, que sus numerosos conocimientos, *polymathie*, no le hubieran enseñado a tener inteligencia[13] y por haber acumulado saberes para formarse su propia sabiduría que no era más que erudición y mala técnica, *kakotechnie*[14]. Pitágoras representaba, pues, a ojos de Heráclito, la figura del "sabelotodo" que hace pasar sus vastos saberes por el verdadero conocimiento cuando, como es también el caso de Homero y Hesíodo, lo ignora todo acerca de los principios que bajo la dirección del *Logos* rigen el cosmos. En este contexto de crítica generalizada, Heráclito sólo salvó a Biante, uno de los siete sabios, cuyo *logos* fue, en su opinión, "mayor que los demás"[15].

Frente a esa masa de ignorantes se erige la figura hierática de Heráclito, cuya manera de expresarse evoca la del oráculo de Delfos, del que el propio Heráclito dejó entrever una cierta admiración al sostener que "el soberano a quien pertenece el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta, sino señala"[16]. Este fragmento fue transmitido por Plutarco para resaltar precisamente que el dios Apolo, el señor cuyo oráculo está en Delfos, no se expresa directamente, sino por medio de un intermediario, la Pitia[17]. De hecho, Plutarco, tras mencionar el fragmento, aclara que "el dios allí utiliza a la Pitia para la audición de la misma manera que el sol utiliza la luna para la visión"[18]. Se ha querido ver por ello, desde la Antigüedad, una alusión metafórica de Heráclito a su propio estilo y modo de expresarse[19]. De hecho, Plutarco confirma que Heráclito tuvo muy presente la actividad oracular de la Sibila délfica al adjudicarle la siguiente afirmación: "La Sibila que expresa con su boca enloquecida palabras que no producen risa, sin adornos ni perfumes, llega a mil años con su voz por medio del dios"[20]. La actitud hierática y lacónica de la Pitia pudo haber atraído a Heráclito, propenso a expresarse en pocas palabras e, incluso, al silencio[21]. En este sentido, resulta muy ilustrativa la respuesta que, se cuenta, dio Heráclito a sus conciudadanos de Éfeso, que le habían consultado, como si del mismo oráculo de Delfos se tratase, acerca de qué debían hacer para mantener la concordia en su ciudad. Heráclito se expresó simbólicamente, sin pronunciar palabra: preparó un brebaje –el ciceón–, con agua fría, harina de cebada y menta, lo bebió y se marchó en silencio ante sus sorprendidos y expectantes consultores[22]. Como el dios délfico, Heráclito no habló ni ocultó, sino que ofreció un indicio, una señal, a los efesios de cómo debían comportarse y que ellos mismos debían interpretar. Otra prueba de que Heráclito se inclinó a realizar gestos rituales con un fuerte valor simbólico se deduce del hecho de que hubiese depositado su libro en el templo de Ártemis después de "haberse dedicado a escribirlo en un estilo muy oscuro para que solamente pudieran penetrar en él los muy capacitados"[23]. Con ello daba a enten-

— 2004: *The Derveni Payrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge.
Burkert, W., en prensa: "El dios solitario. Orfeo *fr.* 12 Bernabé en contexto", en Bernabé, A.-Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro,* Madrid.
Casadesús, F., 1995: *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra.
— 2002: "Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad (*Leyes* 715e 7-717a 4)", *Taula* 35-36, 11-18.
Díez Platas, F., 2002: II parte de Bermejo Barrera, J. C.-Díaz Platas, F., *Lecturas del mito griego*, Madrid.
Falkenstein, A. y Soden, W. V. (1953): *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete,* Zúrich.
Forster, B. R., 1993: *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Betesda.
Hornung, E., 2000: "Komposite Gottheiten in der ägyptischen Ikonographie, en Uehlinger, Chr. (ed.), *Images as Media*, Friburgo, 1-20.
Janko, R., 1992, *The Iliad, a Commentary*, vol. IV, Cambridge.
— 2002: "The Derveni papyrus: an Interim Text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, 1-62.
Jourdan, F., 2003: *Le papyrus de Derveni*, París.
Laks A. y Most, G. W. (eds.), 1997: *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford.
Megino, C., 2005: *Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles: influencias y paralelismos*, Madrid.
Nothdurft, W., 1978: "Noch einmal πεῖραρ/πείρατα bei Homer", *Glotta* 56, 25-40.
Olerud, A., 1951: *L'idée du Macrocosmos et du Microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala.
Porter, B. N. (ed.), 2000: *One God or Many?*, Casco Bay.
Reitzenstein, R. y Schaeder, H. H., 1926: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig.

Notas

[1] Prefiero no traducir el término, porque la traducción habitual "iniciaciones" es incorrecta. No eran sólo ritos iniciáticos, sino que también se realizaban por parte de fieles ya iniciados.

[2] Reunidos por Bernabé 2004a-2005 (de aquí en adelante citado *OF* seguido del número de fragmento). Cf. la traducción de los más interesantes en Bernabé 2003, donde podrá encontrarse abundante bibliografía sobre el orfismo.

[3] Con respecto a los presocráticos, cf. Bernabé 2004b.

[4] Sobre el *Papiro de Derveni*, cf. Casadesús 1995, Laks-Most 1997, Janko 2002, Jourdan 2003, Betegh 2004, Bernabé 2004b, 149-186. Sobre el poema, cf. Bernabé 1999 y 2002, donde pueden encontrarse los detalles filológicos de la reconstrucción.

[5] En Hesíodo Μῆτις aparece personificada como esposa de Zeus (*Teogonía* 886 y ss.). El dios la engulle cuando estaba embarazada, para evitar ser destronado por el hijo que nacería de ella (v. 358).

[6] Así, además, explica etimológicamente tanto el epíteto μητίετα "ingenioso" (*OF* 10.3) como el verbo μήσατο "concibió" (en los dos sentidos que la palabra tiene en español, concebir una criatura y una idea, *OF* 16.1-2). Los dos términos derivan de μῆτις y ambos definen la actividad de Zeus.

[7] Platón *Leyes* 715e: "El dios que, como dice también el antiguo texto, tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres, se encamina en derechura hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza", cf. el escolio al pasaje (317 Greene): El "antiguo texto" alude al órfico, que es el siguiente: (*cita los versos 2-3*). Cf. Casadesús 2002.

[8] Observamos que los dos primeros versos son idénticos a los de la versión anterior. El quinto comienza igual que el tercero pero luego la mención de la moira ha desaparecido y se ha visto sustituida por la referencia al fuego. El séptimo es como el cuarto de la anterior. La alternativa es que el Himno en la versión del *Papiro de Derveni* contuviera también todos o algunos de los versos añadidos y el comentarista no hubiera estimado necesario mencionarlos. Pero tal posibilidad es indemostrable.

[9] Bernabé-Jiménez 2001, 64 y ss.

[10] Cf. Díez Platas 2002.

[11] Burkert, en prensa, señala que no hay nada más semejante a este dios que absorbe el universo y lo regenera de él que el Esfero de Empédocles, ser divino en que todas las cosas se encuentran unidas, antes de que se produzca su división y multiplicación. Cf. también Betegh 2001, Bernabé 2004b, 57-62 y Megino 2005.

[12] Otro epíteto de Fanes, cuyo sentido desconocemos.

[13] Heraclit. *fr.* 66 Marc. (22 B 36 D.-K.). A su vez se asemeja a este fragmento del efesino otro atribuido a Orfeo (*OF* 437): "Es el agua para el alma muerte. Para las aguas, la tierra,/ del agua nace la tierra y de la tierra, a su vez, el agua,/ y de ésta, el alma, que se torna en el éter universal".

[14] Reitzenstein-Schaeder 1926, 69 y ss., Olerud 1951, 128 y ss.

[15] Falkenstein-Soden 1953, 258 y ss., Forster 1993, 619 y ss.; véase Porter 2000, 152.

[16] Cf. Hornung 2000 y Alföldi 1949-1950.

[17] Alcmeón A 5, 8, 10, 11 y 13 Diels-Kranz, Hipócrates *Sobre la enfermedad sagrada* 17 y ss.

[18] ἀήρ en Homero, p. ej., *Ilíada* 8.556 o 15.192 (donde es la región más elevada del cielo). En los trágicos, Esquilo *fr.* 162 y 70 Radt; Eurípides *fr.* 941 Kannicht. En los estoicos, Crisipo *fr.*821 Arnim. Éter como origen de todas las cosas: Crisipo *fr.* 580 y 1067 Arnim; principio rector del universo: Crisipo *fr.* 642 y 1061 Arnim; identificado con Zeus: Crisipo *fr.* 1077 Arnim. También en *OF* 436 se afirma que el alma es éter.

[19] Jenófanes *fr.* 27 Gentili-Prato "todo él ve, todo él piensa, todo él oye", *fr.* 26 Gentili-Prato "no semejante a los mortales ni en cuerpo ni en inteligencia". Cf. Bernabé 2004b, 125 y ss.

[20] Jenófanes *fr.* 28 Gentili-Prato: "sin esfuerzo, con la decisión que le da su entendimiento, todo lo conmueve" y *fr.* 29 Gentili-Prato: "Y siempre permanece en el mismo sitio, sin moverse en absoluto, y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro".

[21] Por ejemplo, Esquilo *Prometeo* 90, Epigrama del s. II a. C. (*OF* 568) 2.

[22] Ya en Hesíodo *Teogonía* 728 aparece la expresión "raíces de la tierra".

[23] Cf., p. ej., Bergren 1975; Nothdurft 1978, Janko 1992, 92, *OF* 257 y comentario al pasaje.

Capítulo 3

Heráclito, el profeta del *Logos*

Francesc Casadesús Bordoy

3.1. Texto

De este Logos *que existe siempre resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírlo, como tras haberlo oído por vez primera. Pues aunque todo acontece según este* Logos, *se asemejan a inexpertos, pese a que tienen experiencia en las palabras y hechos del tipo de los que yo describo detalladamente desmenuzando cada cosa según su naturaleza e indicando cómo es. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que olvidan cuanto hacen dormidos.* (Fragmento DK 22 B 1)

τοῦ δὲ ἐ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

3.2. Comentario

Existe un consenso generalizado en aceptar que este fragmento, el más extenso que poseemos de Heráclito, se corresponde con el inicio de su libro. Esta suposición se apoya en el hecho de que tanto Aristóteles como Sexto Empírico situaron estas palabras "al comienzo" del libro de Heráclito[1]. Además, y al margen de estos importantes testimonios, tanto el tono como el contenido del

fragmento sugieren que, en efecto, nos encontramos ante unas palabras introductorias que pretenden fijar algunas de las cuestiones esenciales que debieron de ser desarrolladas posteriormente a lo largo de la obra. De este modo, se anticipan aspectos fundamentales y recurrentes en el pensamiento heraclitiano: se proclama, de entrada, la existencia de un *Logos* según el cual todo sucede y se reprocha la ignorancia e incapacidad de los hombres para comprenderlo, incluso tras haberlo oído, a pesar de los esfuerzos del propio Heráclito por explicar pormenorizadamente la naturaleza de cada cosa. Por ello, la conclusión es lapidaria: los hombres no son capaces de aprehender ni percibir nada del mismo modo que no recuerdan nada de cuanto hacen cuando están dormidos. Contribuye a afianzar este carácter introductorio el hecho de que Heráclito se exprese en primera persona para resaltar su función de transmisor de un conocimiento que está velado a los hombres así como su esfuerzo por explicarles en detalle, pero inútilmente, la naturaleza de las palabras y hechos que acontecen según ese *Logos*.

Asimismo, y como quiera que el pensamiento de Heráclito es inseparable del modo en que éste lo expresó, de su estilo, este fragmento introductorio contiene también varios rasgos estilísticos que ayudan a comprender alguna de las características que condujeron a que, ya desde la Antigüedad, Heráclito fuera conocido con los calificativos de "oscuro" o "enigmático". Resulta, en efecto, evidente que el filósofo de Éfeso forzó el significado de numerosas palabras con la intención de escribir un libro lleno de expresiones ambiguas y polisémicas que, en palabras afortunadas de Sócrates, obligaban a sus lectores a zambullirse en él como un buzo de Delos[2].

De hecho, Aristóteles, para ejemplificar este modo ambiguo de expresarse, eligió la primera frase de este fragmento al resaltar que resulta muy difícil decidir si el adverbio "siempre", *aei*, acompaña a la primera parte de la frase o a la segunda, dada su posición intermedia entre ambas[3]. Sin embargo, Aristóteles se limitó a constatar la ambigüedad de la posición del adverbio sin indicar a qué parte de la frase consideraba que debía acompañar. Con su indeterminación, Aristóteles pudo haber querido señalar que la comprensión del pasaje de Heráclito dependía en gran parte de la opción que cada lector adoptase. Doble posibilidad de elección que, por cierto, se ha mantenido hasta ahora. La mayoría de estudiosos se han decantado por interpretar que "siempre" forma parte de la primera parte como un atributo del *Logos*, "que existe *siempre*". Una minoría, en cambio, ha considerado que va con la segunda y que, en consecuencia, hay que entender que "los hombres son *siempre* desconocedores del *Logos*". En cualquier caso, es muy probable que Heráclito hubiera forzado la ambigüedad sintáctica y que, en realidad, el adverbio "siempre" deter-

mine simultáneamente a los dos elementos, es decir, al "*Logos* que existe siempre" y del que "siempre son desconocedores los hombres".

La dificultad para entender los conceptos utilizados afecta, en primer lugar, al significado de la propia palabra *Logos*, que se lee en dos ocasiones en el fragmento, y que Heráclito definió como principio según el cual todo acontece. Consecuentemente, el significado de *Logos* en este fragmento y, en general en los otros fragmentos en que este concepto aparece, ha sido interpretado de distintas maneras. Así, entre otras versiones, ha sido traducido por "razón", "discurso", "explicación", "expresión", "argumento", "descripción" o "palabra". Algunos estudiosos, incluso, han preferido evitar la incomodidad de una traducción siempre parcial y, como también hemos preferido hacer nosotros, lo han transcrito simplemente como *Logos*[4].

Cabe resaltar, no obstante, que cada uno de los conceptos con que ha sido traducido el término *Logos* presupone, de una manera u otra, el sentido general de "palabra" que le es propio. Sin palabras no hay discursos, ni explicaciones, ni expresiones, ni argumentos, ni razón que pueda estructurarse con una mínima lógica. La presencia de la palabra, en cualquiera de las acepciones que estamos considerando, y en la práctica totalidad de las restantes propuestas, es sugerida por el propio Heráclito al afirmar que los hombres *oyen* el *Logos*, aunque eso no les sirva de nada ni garantice su comprensión. Así pues, cabe entender que *Logos* es, en esencia, "palabra", aunque palabra inmersa en el contexto y flujo de una expresión, explicación, argumento, razón o discurso. La traducción depende entonces de los matices que cada uno de los traductores, o lectores, crea percibir de un concepto que tiene en griego un amplísimo campo semántico y que parece que Heráclito no sintió ninguna necesidad de limitar. Al contrario, parece evidente que, dadas las características de su estilo, Heráclito aprovechó la polisemia de un concepto de significado tan amplio como *Logos* para suscitar cierta indeterminación y ambigüedad en la interpretación de su sentido.

En efecto, si repasamos algunos de los fragmentos heraclíteos más significativos en los que aparece mencionado el *Logos* extraeremos algunas conclusiones que pueden facilitar la comprensión del fragmento. Así, sabemos que Heráclito sostuvo la necesidad de seguir lo que es común, pero que "a pesar de que el *Logos es común,* la mayoría vive como poseyendo una inteligencia propia"[5]. Es decir, Heráclito manifestó la existencia, de un lado, de un *Logos* único y común para todos y, de otro, constató que la mayoría de hombres vive siguiendo su propia inteligencia o *phronesis.* De la existencia de esos *logoi* particulares dio cuenta de nuevo Heráclito al sostener que "de cuantos he oído los *logous*, ninguno llega hasta el extremo de reconocer que lo sabio

está separado de todas las cosas"[6]; fragmento en el que, de nuevo, se refuerza la idea de que existen numerosos *logoi* particulares, tantos como hombres, aunque ninguno alcanza el verdadero conocimiento. En este contexto, resulta significativo que Heráclito vuelva a repetir el verbo "oír" para destacar el modo como él mismo llegó al conocimiento de esos *logoi* particulares. Se genera así un curioso círculo: en el fragmento que comentamos se afirma que los hombres desconocen el *Logos*, que es único y común a todos, tanto antes de oírlo, como tras haberlo oído por vez primera. Ahora resulta que el propio Heráclito, al oír los *logoi* de muchos de los hombres, los considera insuficientes porque son producto de una inteligencia particular, apartada del *Logos* común.

Esta conclusión pesimista de Heráclito es la que le llevó a adoptar una actitud activa en la transmisión de ese *Logos* que la mayoría no consigue comprender. Heráclito se erigió así en su portavoz tal como él mismo da a entender cuando afirma que "no escuchándome a mí, sino al *Logos*, es sabio reconocer que todas las cosas son una" [7]. Afirmación que sugiere que Heráclito identificó su *logos* con el verdadero, único y común *Logos.*

Por este motivo, Heráclito se arrogó la posesión del verdadero conocimiento y, por ello, juzgó crítica y despectivamente a quienes se muestran incapaces de captarlo. Esto explica, a su vez, la dureza con la que trató a la mayoría de los mortales, incluidos los más renombrados poetas y filósofos, Homero, Hesíodo, Pitágoras o Jenófanes, entre otros, porque sus *logoi* se mostraban incapaces de aproximarse a ese *Logos* único. De este modo, Heráclito parece anticipar la división tajante que Parménides y Platón establecerán entre un saber único e inmutable, la *episteme*, a la que debe aspirar todo filósofo y las opiniones, *doxai*, erróneas y cambiantes, de la mayoría de los hombres.

Como único conocedor del *Logos*, Heráclito recriminó a poetas y filósofos que manifestasen una ignorancia tan palmaria en sus aspectos fundamentales desoyendo su consejo de que "es mejor ocultar la ignorancia"[8]. Así, a Homero, Heráclito le criticó que se hubiese expresado en forma contraria a su propio pensamiento, al afirmar que "la discordia entre los dioses y los hombres tendría que desaparecer"[9], porque ese verso iba en contra de su concepción esencial de que la armonía es el resultado de la tensión de los contrarios, ya que sin la existencia de contrarios, como macho y hembra, "no existirían los animales" [10]. A Hesíodo, a quien califica despectivamente como "maestro de la mayoría", lo denunció por desconocer que el día y la noche "son una sola cosa" [11], afirmación que se fundamenta en el otro principio básico de la filosofía de Heráclito que postula la identidad de los contrarios. Finalmente, a Pitágoras, a quien consideró un "cabecilla de embusteros"[12],

le reprochó, junto con Hesíodo, Jenófanes y Hecateo, que sus numerosos conocimientos, *polymathie*, no le hubieran enseñado a tener inteligencia[13] y por haber acumulado saberes para formarse su propia sabiduría que no era más que erudición y mala técnica, *kakotechnie*[14]. Pitágoras representaba, pues, a ojos de Heráclito, la figura del "sabelotodo" que hace pasar sus vastos saberes por el verdadero conocimiento cuando, como es también el caso de Homero y Hesíodo, lo ignora todo acerca de los principios que bajo la dirección del *Logos* rigen el cosmos. En este contexto de crítica generalizada, Heráclito sólo salvó a Biante, uno de los siete sabios, cuyo *logos* fue, en su opinión, "mayor que los demás"[15].

Frente a esa masa de ignorantes se erige la figura hierática de Heráclito, cuya manera de expresarse evoca la del oráculo de Delfos, del que el propio Heráclito dejó entrever una cierta admiración al sostener que "el soberano a quien pertenece el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta, sino señala"[16]. Este fragmento fue transmitido por Plutarco para resaltar precisamente que el dios Apolo, el señor cuyo oráculo está en Delfos, no se expresa directamente, sino por medio de un intermediario, la Pitia[17]. De hecho, Plutarco, tras mencionar el fragmento, aclara que "el dios allí utiliza a la Pitia para la audición de la misma manera que el sol utiliza la luna para la visión"[18]. Se ha querido ver por ello, desde la Antigüedad, una alusión metafórica de Heráclito a su propio estilo y modo de expresarse[19]. De hecho, Plutarco confirma que Heráclito tuvo muy presente la actividad oracular de la Sibila délfica al adjudicarle la siguiente afirmación: "La Sibila que expresa con su boca enloquecida palabras que no producen risa, sin adornos ni perfumes, llega a mil años con su voz por medio del dios"[20]. La actitud hierática y lacónica de la Pitia pudo haber atraído a Heráclito, propenso a expresarse en pocas palabras e, incluso, al silencio[21]. En este sentido, resulta muy ilustrativa la respuesta que, se cuenta, dio Heráclito a sus conciudadanos de Éfeso, que le habían consultado, como si del mismo oráculo de Delfos se tratase, acerca de qué debían hacer para mantener la concordia en su ciudad. Heráclito se expresó simbólicamente, sin pronunciar palabra: preparó un brebaje –el ciceón–, con agua fría, harina de cebada y menta, lo bebió y se marchó en silencio ante sus sorprendidos y expectantes consultores[22]. Como el dios délfico, Heráclito no habló ni ocultó, sino que ofreció un indicio, una señal, a los efesios de cómo debían comportarse y que ellos mismos debían interpretar. Otra prueba de que Heráclito se inclinó a realizar gestos rituales con un fuerte valor simbólico se deduce del hecho de que hubiese depositado su libro en el templo de Ártemis después de "haberse dedicado a escribirlo en un estilo muy oscuro para que solamente pudieran penetrar en él los muy capacitados"[23]. Con ello daba a enten-

der que el suyo era un libro sagrado, un *hieros logos*, conservado en un templo al que, como los peregrinos de Delfos, debían acudir quienes tuvieran la capacidad de leerlo.

Para Heráclito, pues, el oráculo de Delfos representaba un modelo para imitar: la combinación de una gestualidad ritual acompañada de una expresión oral ambigua, críptica y braquilógica, expresada mediante una escritura sentenciosa de carácter gnómico, parecida a la de los siete sabios, algunos de cuyos aforismos, como el renombrado "Conócete a ti mismo" se encontraban grabados en el templo délfico. Cabe recordar que, como ya se ha dicho, Heráclito, de entre los sabios, poetas y filósofos de la Antigüedad, sólo alabó a Biante, uno de los siete sabios al que se le adjudica una sentencia que era muy de su agrado: "La mayoría de hombres son malos"[24]. Asimismo, el hecho de que Heráclito hubiese afirmado "me investigué a mí mismo"[25] puede ser interpretado como una respuesta al mandato délfico.

Heráclito, en definitiva, adoptó el estilo oracular y gnómico para expresar un *Logos*, una verdad eterna y divina, que es difícil de denominar con palabras humanas, muy arduas de comprender en cualquier caso para el común de los mortales. Esto es lo que parece sugerir, por ejemplo, el fragmento que sostiene que "lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere ser denominado con el nombre de Zeus"[26]. Es decir, lo sabio y único, como el *Logos*, atiende y no atiende a la denominación de la máxima divinidad, Zeus. Esta manera de expresarse es muy semejante a la ambigua expresión de la Sibila délfica que transmite las verdades divinas. Como el oráculo, también Heráclito expresa ante los hombres un saber oculto propio de una "naturaleza que gusta de esconderse"[27] y que sólo puede ser desvelada mediante una paciente investigación, como la de los buscadores de oro que "cavan mucha tierra y encuentran poca cosa"[28]. Se sugiere con ello la existencia de un orden encubierto, invisible a los sentidos, tan sólo accesible a la inteligencia que conoce el *Logos*. Para Heráclito, en definitiva, "la armonía no visible es más fuerte que la visible"[29]. Al conocimiento de esta estructura profunda y oculta se debe dedicar el sabio que capta el *Logos* y con ello la tensión e identidad de los contrarios, tras haber investigado muchas cosas pues "es necesario que los hombres que aman el saber sean indagadores de muchas cosas"[30]. La mayoría de los hombres, sin embargo, se conforman con la contemplación superficial de la naturaleza ignorando la existencia de una realidad mucho más profunda.

Esto explica el esfuerzo de Heráclito, expresado en el fragmento introductorio, por transmitir el conocimiento verdadero a los hombres "desmenuzando cada cosa *según su naturaleza* e indicando cómo es". El análisis pormenorizado de cada cosa es el mejor método para penetrar en el conocimiento

de una naturaleza que tiende a ocultarse. Heráclito desvela así que la naturaleza aparente, fenoménica, esconde otra mucho más esencial que contiene la verdadera estructura de la realidad: la unidad armónica que resulta de la tensión de los opuestos, a la cual sólo se puede acceder mediante la investigación y el conocimiento del *Logos.*

Heráclito, como el oráculo de Delfos, ofreció las señales que indican el camino que se debe seguir en la búsqueda del *Logos*; quien atiende a sus indicaciones, como el consultante del oráculo, debe seguir atenta y activamente la pista que él le ofrece. No debe adoptar una cómoda pero improductiva actitud pasiva, sino indagar sin descanso como el buscador de oro. Precisamente esta incitación a la investigación que sugiere el fragmento heraclíteo fue destacada por Estobeo: "Como indican los mismos hechos, el propio dios que está en Delfos, ni diciendo, según Heráclito, ni ocultando, sino dando señas de sus adivinaciones despierta la investigación dialéctica de los que escuchan los oráculos" [31]. La lectura de los fragmentos de Heráclito, como la interpretación de los oráculos délficos, se transforma así en una aventura que requiere el auxilio de exégetas y guías. Se trata de un viaje iniciático que culmina cuando lo aparentemente abstruso adquiere sentido, cuando el buzo consigue atravesar las aguas turbias y alcanzar las cristalinas, cuando el buscador encuentra el oro. En efecto, la luminosidad, el verdadero saber es, para Heráclito, la recompensa que aguarda al hombre inteligente que sabe descifrar e interpretar sus enigmas, tal como proclama el siguiente epigrama transmitido por Diógenes Laercio:

> No tengas prisa en desenrollar hasta el final el libro
> de Heráclito de Éfeso, pues el camino es intransitable.
> Hay tinieblas y oscuridad sin brillo. Pero si un iniciado
> te guía, son más luminosas que el brillo del sol[32].

Para comprender aún mejor el modo de expresarse de Heráclito hay que remarcar que le atrajeron los acertijos y los juegos de palabras que esconden una verdad oculta tras las propias palabras que la expresan. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el fragmento que afirma "nombre del arco vida, pero su acción muerte" [33], en el que se juega con el doble sentido de la palabra *bíos* y *biós* que significa, respectivamente, "vida" y "arco"; o el que sostiene que "a muertes, *moroi*, más grandes, más grandes destinos, *moiras*, tocan" [34], en que Heráclito parece jugar con la semejanza de las palabras *moroi,* "muertes" y *moiras* "destinos", o el fragmento en que se afirma que "es necesario que los que razonan con inteligencia, *xyn nooi,* se afiancen sobre lo común, *xynoi*, a todos, como una ciudad, en su ley" [35], en el que existe una evidente relación entre la expresión *xyn nooi*, "con inteligencia" y la palabra *xynoi*, "común". Incluso el

controvertido fragmento en el que Heráclito parece criticar las orgías báquicas y se identifica al dios de la muerte, Hades, con el de la vida, Dioniso, parece contener un sutil juego de palabras perceptible tan sólo para los más avispados: "Si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, *aidoioisin*, harían lo más desvergonzado, *anaidestata*. Pero Hades, *Aides*, y Dioniso, *kai Dionisos* son el mismo, por el que enloquecen y hacen bacanales"[36]. Es decir, Heráclito de manera velada, y como si se tratara de una adivinanza o acertijo, insinúa la presencia del dios de la muerte, *Aides*, en el seno mismo de los nombres que califican a Dioniso repitiendo con insistencia su nombre *aidoioisin, anaidestata, kai Dionisos*. De este modo, la clave de la interpretación de este discutido fragmento podría encontrarse en captar o descubrir que el nombre de Aides se encuentra inscrito en el interior de los atributos de Dioniso o, incluso, en su propio nombre, lo que, a su vez, explica tan chocante y sorprendente identidad entre dos divinidades aparentemente tan opuestas. Estos juegos de palabras, semejantes a muchas de nuestras adivinanzas, demuestran que, en efecto, los hombres a pesar de que oyen el *Logos*, las palabras que lo conforman, no las entienden por muy elementales que éstas sean[37]. Superficialmente parece que dice una cosa. Sin embargo, si se escucha con atención se descubre que indica otra distinta.

Así, del mismo modo que a Homero le engañaron unos niños con una especie de acertijo, los hombres ponen de manifiesto su ignorancia al no conseguir comprender el doble sentido de las palabras que se le plantean y ponen delante. Éste es, muy probablemente, el sentido del reproche que Heráclito formula en el fragmento introductorio cuando afirma que los hombres "se asemejan a inexpertos, pese a que tienen experiencia en los *logoi*, en las palabras", es decir, no logran entenderlas aunque ellos mismos las utilizan y escuchan en sus conversaciones al comunicarse entre ellos usando un lenguaje, un *Logos* común. En este contexto, resulta muy ilustrativo que Heráclito comparase con los "bárbaros" a los hombres que no se enteran ni captan nada inteligible de todo lo que ven u oyen: "Malos testigos para los hombres son los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras"[38]. Y es que, como es bien sabido, los griegos utilizaron la palabra *bárbaro* para describir a quienes hablaban una lengua incomprensible, es decir, y de ahí su etimología, aquellos que se expresan profiriendo un "bar bar", un "bla bla", sin sentido. Para el hablante griego el bárbaro es como si careciera de *logos*, lo que le aproxima más al mundo animal, que es *alogos,* que al humano. En este contexto debe entenderse, pues, que Heráclito, con su despectiva expresión "almas bárbaras", se refirió a todos aquellos incapaces de expresarse, y entender, el *logos*, que definió como común, y que viven refugiados y aislados en su idioma particular, en su inteligencia

propia. Quien posee un alma bárbara es, en definitiva, como "el hombre estúpido" que "se queda estupefacto ante toda palabra"[39].

Esta imposibilidad manifiesta de entender lo obvio es lo que explica la machacona beligerancia de Heráclito con la mayoría de hombres que "no entienden las cosas con las que se topan, ni tras haberlas aprendido las conocen, pero a ellos les parece que sí"[40] y que "con lo que más habitualmente tratan se hallan en desacuerdo"[41]. Los hombres, en definitiva, son "incapaces de entender y, aunque han oído, parecen sordos. Son un buen testimonio del dicho "aún estando presentes, están ausentes"[42]. Es decir, tal como se afirma en el primer fragmento, "a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que olvidan cuanto hacen dormidos".

Por este motivo, los hombres se encuentran ante el *Logos* como ante la divinidad, en una relación de desigualdad e inferioridad. Heráclito ejemplificó esta situación afirmando que la relación es la misma que la de "un niño ante un hombre"[43] y consideró que las "opiniones de los hombres son como juguetes de niños"[44]. Heráclito, en definitiva, situó al más sabio de los hombres, en comparación con la divinidad, a la altura de un mono[45]. Esto es así porque "el modo de ser humano no comporta capacidad de juicio, pero el divino sí la comporta"[46], lo que, por su parte, explica que "para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas". Disparidad de opiniones y pareceres que se origina por el desconocimiento que los hombres tienen del *Logos* que es, a su vez, divino.

Por eso, como sabemos, a la mayoría de los hombres les ocurre lo mismo que a los que acuden a consultar a los oráculos: que si bien oyen las palabras del dios en boca de la pitonisa son incapaces de comprenderlas e interpretarlas. Si lo fueran, entenderían lo que con tanto empeño intenta explicar Heráclito y que ni Homero y Hesíodo fueron capaces de comprender.

Y es que para Heráclito existe un orden cósmico que está tutelado por la divinidad que vela porque todo siga su curso. Por este motivo el "sol no rebasará sus medidas, pues si no, las Erinis, servidoras de la justicia, darán con él"[47]. Todas las cosas y seres están sometidos al gobierno del rayo, el instrumento de Zeus, con cuyo golpe dirige "a cuantos animales se arrastran, silvestres y domésticos"[48]. El rayo es, asimismo, fuego, el elemento físico que dinamiza el orden del cosmos y gracias al cual todas las cosas se generan y transforman: "este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será fuego siempre vivo, encendido según medida y apagado según medida"[49]. El fuego, pues, está presente en todas las transformaciones de la naturaleza actuando, como el oro, como moneda de canje: "Canje del fuego son las cosas todas, y de todas las cosas, el fue-

go, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías"[50]. Esta intervención activa y dinamizadora del fuego explica que exista una tensión, una transformación y transición continua de unos estados a otros. El fuego es junto con la divinidad con la que se identifica el responsable del movimiento en la naturaleza: "Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Pero se torna otro cada vez, igual que el fuego, cuando se mezcla con los inciensos, se llama según el gusto de cada uno que lo huele"[51].

Es decir, Dios es todo, y abarca a los opuestos que se identifican en una unidad[52]. Pero los hombres no perciben esta realidad única porque se engañan como cuando perciben aromas diversos que proceden del mismo fuego al que son arrojados. Los inciensos son distintos y percibidos de diferente manera por las narices de cada uno que los huele[53]. El fuego, en cambio, no varía, es siempre el mismo sean cuales sean los inciensos que se le tiren.

Esta unidad superior, que aglutina los contrarios, y que es causante de la armonía y el encaje de la naturaleza es el resultado, precisamente, de la tensión que generan los opuestos. Sin esa tensión no existiría el cosmos, del mismo modo que no existirían el arco o la lira: "No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la de la lira"[54]. La armonía cósmica es el resultado del continuo movimiento que agita los elementos y seres dispares que lo conforman, como la mezcla del ciceón que "se descompone si no lo agitan"[55]. Afirmación de Heráclito que se comprende mejor si se tiene en cuenta que el ciceón debía ser removido para que sus elementos no se separasen, pues al estar formado de diversos ingredientes, entre ellos agua y harina, esta última, por su solidez, tendía a formar un poso en el fondo del recipiente que contuviese la mezcla. De este modo, Heráclito habría querido ejemplificar un principio fundamental en su pensamiento filosófico: que un conjunto compuesto de elementos distintos, e incluso opuestos, como los líquidos y sólidos que conforman el ciceón, necesita del movimiento para mantenerse estable. El ciceón, si no se agita, pierde su condición de mezcla y deja de ser tal. De hecho, en ambientes estoicos se interpretó la afirmación de Heráclito en términos cósmicos para subrayar que el orden de la naturaleza y del cosmos se mantiene estable gracias al movimiento. El cosmos[56], como el ciceón, necesita, para mantenerse ordenado, que los seres y elementos que los componen estén mezclados y en continuo movimiento pues, de lo contrario, el cosmos, como el ciceón, se desintegraría[57].

De este modo, la combinación de un elemento físico, el fuego, con una divinidad justiciera que lo rige todo con su rayo, así como la postulación de un orden cósmico que es el resultado del movimiento continuo y la tensión de los contrarios conduce a la concepción de una naturaleza en la que todo se

mantiene en virtud de un permanente conflicto. Heráclito, en efecto, consideró la guerra como un revulsivo necesario por cuya causa todo acontece: "Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad"[58]. La guerra pone, en definitiva, a cada uno en su sitio: "La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres"[59]. Tono épico que, junto con su estilo gnómico y oracular, ha envuelto a Heráclito de una aureola de pensamiento agresivo y profundo que, a través de los tiempos, como la Sibila délfica, ha fascinado a filósofos tan señeros de la modernidad como Nietzsche o Heidegger.

Éste es, en síntesis, el pensamiento que Heráclito intentaba desmenuzar a los hombres para familizarizarlos con el *Logos* que rige todas las cosas. Sin embargo, los hombres se muestran desconfiados por lo que el conocimiento de las cosas se les escapa[60] y, como perros, ladran a quien no conocen[61]. Actitud de ignorante rechazo que les imposibilita captar incluso lo que es más evidente. Y es que Heráclito exigía a los hombres que, como quienes acudían a consultar al oráculo délfico, fueran valientes y atendieran y confiaran en su palabra, la única capaz de conducirlos, en la expresión de Diógenes Laercio, a través de la oscuridad de sus expresiones a la luz del verdadero *Logos*.

Bibliografía

Aristóteles, *Retórica,* Gredos, Madrid, 1990.

Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche, Berlín, 1951 (citados como DK).

García Gual, C., *Los siete sabios (y tres más),* Alianza, Madrid, 1989.

Kahn, Ch., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Kirk, G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments,* Cambridge, 1954.

Long, H. S., *Diogenis Laertii Philosophorum,* 2 vols, Bibl. Ox., Oxford, 1964.

Luciano de Samosata, *vit. auct.* (subasta de vidas) en *Obras*, vol. II, Gredos, Madrid, 1996.

Mutschmann, H. y Mau, J., *Sexti Empirici Opera,* vol. III, *Adversus Mathematicus*, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae, ^{2}1912.

Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003.

Plutarco, *De Pythiae Oraculis, de garrulitate, De stoic. repug.* en *Plutarchi Moralia*, 7 vols. Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae, 1925-1967, edic. española *Moralia*, Gredos, Madrid, 1995.

Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Heft IV: *Demetrios von Phaleron,* Benno Schwabe Verlag, Basilea-Stuttgart, ^{2}1968.

Notas

[1] Aristóteles, *Retórica* III, 5 1047 b. Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 132.

[2] Según el testimonio de Diógenes Laercio, Eurípides, tras haber entregado a Sócrates el libro de Heráclito, le preguntó qué le parecía. Socrates habría contestado: "Lo que he entendido me parece bien. Incluso lo que no he entendido. Pero, para llegar al fondo, se necesita un buzo de Delos", D. L. II 22. El propio Diógenes Laercio, IX 12, ofrece una opinión semejante en boca de un anónimo Crates: "Se necesita ser un buzo de Delos para no ahogarse en el libro".

[3] "En general, lo escrito debe ser fácil de leer y de entender, que es lo mismo, lo que sucede cuando hay muchas conjunciones, y no, cuando hay pocas, ni cuando no es fácil puntuar, como los escritos de Heráclito. Pues es una dificultad puntuar los textos de Heráclito porque no está claro en qué parte hay que hacerlo, después o antes, como en el comienzo del libro mismo. Pues dice 'siendo este *logos* siempre los hombres resultan ignorantes'. Pues no está claro en qué lado puntuar el *siempre,* si hay que hacerlo después o antes" Arist. *Retórica* III, 5 1047 b. Demetrio Falero, siguiendo muy probablemente a Aristóteles, confirmó esta impresión: "lo que carece de nexos y está suelto es completamente oscuro. Pues no está claro, por la falta de nexo, el principio de cada frase, *kolon*, como en los escritos de Heráclito. Pues a éstos la falta de nexo los hace oscuros", Demetrio, *De elocutione* 192.

[4] G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments* 1954.

[5] DK 22 B 2.

[6] DK 22 B 108.

[7] DK 22 B 50.

[8] DK 22 B 95.

[9] *Ilíada* XVIII 107.

[10] DK 22 A 22. Heráclito atacó muy duramente a Homero, hasta el punto de proponer, junto con Arquíloco, su expulsión de los certámenes y considerarlo merecedor de ser apaleado, DK 22 B 42. La finalidad de su ataque era poner en evidencia que, incluso el más grande de los poetas y educador de los griegos, era un ignorante. Éste es el sentido de la anécdota de los niños que engañaron a Homero con un acertijo, DK 22 B 56.

[11] DK B 22 57.

[12] DK B 22 81.

[13] DK 22 B 40.

[14] DK 22 B 129.

[15] DK 22 B 39.

[16] DK 22 B 93.

[17] Plu. *De Pyth. or.* 404 d.

[18] "La Pitia y la Sibila son mujeres que sirven como médiums, que ven el futuro en una experiencia de trance, en una visión sobrehumana del dios. Es la voz de la mujer la que habla, pero es la palabra de Apolo la que es pronunciada", Ch. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 1979, p.125.

[19] Luciano, con su habitual ironía, describe un diálogo entre un comerciante y Heráclito en el que tras haber afirmado éste que "los hombres son dioses mortales y los dioses hombres inmortales" el comerciante replica: "como Loxias (sobrenombre de Apolo) no manifiestas nada con sencillez", Luciano, *vit. auct.* 14. Nietzsche, por su parte, consideró que Heráclito comparaba su estilo "con los oráculos y el lenguaje de la Sibila", F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, 2003, p. 71.

[20] DK 22 B 92.

[21] Al serle preguntado por unos hombres por qué guardaba silencio, Heráclito contestó "para que vosotros podáis parlotear", D. L. IX 12.

[22] Plutarco, *De garrulitate* 511 b.

[23] D. L. IX 6.

[24] C. García Gual, *Los siete sabios (Y tres más),* 1989, p. 84. Heráclito aludió a la afirmación de Biante al sostener que "los malos son muchos y pocos los buenos", DK 22 B 104.

[25] DK 22 B 101.

[26] DK 22 B 32.

[27] DK 22 B 123.

[28] DK 22 B 22.

[29] DK 22 B 54.

[30] DK 22 B 35.

[31] Estobeo II, 2, 5.

[32] D. L. IX 16.

[33] DK 22 B 48.

[34] DK 22 B 25.

[35] DK 22 B 114.

[36] DK 22 B 15.

[37] Es lo mismo que ocurre con muchas adivinanzas con las que se divierten los niños como, por ejemplo: "En *este ban*co se sientan un padre y un hijo. El padre se llama Juan y el nombre del hijo ya te lo he dicho". Quienes lo oyen y son perspicaces están en condiciones de captar que el nombre del hijo es *Esteban*.

[38] DK 22 B 107.

[39] DK 22 B 87.

[40] DK 22 B 17.

[41] DK 22 B 72 a.

[42] DK 22 B 34.

[43] DK 22 B 79.

[44] DK 22 B 70.

[45] DK 22 B 83.
[46] DK 22 B 78.
[47] DK 22 B 94.
[48] DK 22 B 64; DK B 22 11.
[49] DK 22 B 30.
[50] DK 22 B 31; DK 22 B 90.
[51] DK 22 B 67.
[52] Como es bien sabido, esta concepción heraclítea de la divinidad anticipa el panteísmo estoico.
[53] *Cf.* "Si todo se tornara humo, serían las narices las que lo discernirían", DK 22 B 7.
[54] DK 22 B 51.
[55] DK 22 B 125.
[56] Según Plutarco, *De Stoic. Repug.* 1049 f, el estoico Crisipo también comparó el movimiento con el ciceón: "Al principio del libro primero del *Sobre la naturaleza* (*sc.* Crisipo) compara el movimiento eterno con un ciceón que cambia unas veces de una manera, otras de otra y agita las cosas que se generan".
[57] Según Luciano el ciceón simbolizaría el "todo fluye", *panta rei*, heraclitiano que tiende a unificar los opuestos en su movimiento eterno: "Nada hay firme sino que todas las cosas se agitan como en un ciceón, y es lo mismo goce y tristeza, conocimiento e ignorancia, grande y pequeño, arriba y abajo, fluyendo todo alrededor e intercambiándose en el juego de la eternidad", Luciano, *vit. auct.* 14.
[58] DK 22 B 80.
[59] DK 22 B 53.
[60] DK 22 B 86.
[61] DK 22 B 97.

Capítulo 4

Sobre hablar y enseñar. Un comentario de texto a propósito del *De Magistro*

Ángel D'Ors

4.1. Texto

A mi padre,
que me ayudó a comprender
cuánta sabiduría y amor separan
al "responder" que se da
del "contestar" que se exhibe

Sobre el Maestro[1]

Capítulo I
¿Con qué fin se ha instituido la locución?

AGUSTÍN — ¿Qué te parecemos querer hacer cuando hablamos?

ADEODATO — En cuanto a mí ahora me aparece, o enseñar o aprender.

AG.— Veo y asiento a una sola de estas cosas, pues es manifiesto que hablando nosotros queremos enseñar; pero, ¿de qué manera <podemos querer> aprender?

AD.— ¿Qué otra cosa consideras <que queremos hacer> cuando interrogamos?

AG.— Entiendo que tampoco entonces nosotros queremos <hacer> ninguna otra cosa sino enseñar; pues te pregunto, ¿acaso interrogas por otra causa, sino para enseñar a aquél a quien interrogas, qué quieres?

AD.— Dices verdad.

AG.— ¿Ves ya, pues, que al hablar nosotros no apetecemos ninguna otra cosa sino enseñar?

AD.— No lo veo claramente; pues si hablar no es otra cosa que proferir palabras, veo que nosotros hacemos eso mismo cuando cantamos; con lo que, como a menudo lo hacemos solos, sin que esté presente nadie que aprenda, no pienso que <al cantar> nosotros queramos enseñar algo.

AG.— Por mi parte, pienso que hay cierto modo de enseñar por rememoración, realmente importante, como se mostrará por sí mismo en el curso de nuestro diálogo. Pero, si tú no admitieras ni que nosotros aprendemos cuando recordamos ni que enseña aquel que hace recordar, no te hago frente, y establezco ya que hay dos causas para hablar: o enseñar o recordar, a otros o a nosotros mismos, lo que también hacemos cuando cantamos; ¿acaso no te parece <lo mismo> a ti?

AD.— De ninguna manera; pues es bastante poco frecuente que yo cante para recordarme <algo>, sino que <de ordinario canto> sólo para deleitarme.

AG.— Veo a qué atiendes. Pero, ¿acaso no adviertes que, eso que te deleita en el canto, es una cierta modulación del sonido? Puesto que ésta se puede añadir o quitar a las palabras, una cosa es hablar y otra cantar, pues también <se puede decir que> se canta con las flautas y con la cítara, y <que> cantan las aves, y <que> nosotros mismos en ocasiones producimos algún sonido musical sin palabras, sonido que se puede llamar canto, pero no locución. ¿Hay <en lo que digo> algo que puedas contradecir?

AD.— Nada en absoluto.

De Magistro

Caput I

Locutio ad quid instituta

Augustinus — Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?

Adeodatus — Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere, aut discere.

Aug.— Unum horum video et assentior: nam loquendo nos docere velle manifestum est; discere autem quomodo?

Ad.— Quo tandem censes, nisi cum interrogamus?

Aug.— Etiam tunc nihil aliud quam docere nos velle intelligo; nam quaero abs te, utrum ob aliam causam interroges, nisi ut eum quem interrogas doceas, quid velis?

Ad.— Verum dicis.

Aug.— Vides ergo iam nihil nos locutione nisi ut doceamus appetere.

Ad.— Non plane video; nam si nihil est aliud loqui quam verba promere, video nos id facere, cum cantamus. Quod cum saepe soli facimus nullo praesente qui discat, non puto nos docere aliquid velle.

Aug.— At ego puto esse quoddam genus docendi per commemorationem, magnum sane, quod in hac nostra sermocinatione res ipsa indicabit.

Sed si tu non arbitraris nos discere cum recordamur nec docere illum qui commemorat, non resisto tibi et duas iam loquendi causas constituo, aut ut doceamus aut ut commemoremus vel alios vel nos ipsos, quod etiam dum cantamus efficimus; an tibi non videtur?

Ad.— Non prorsus; nam rarum admodum est, ut ego cantem commemorandi me gratia, sed tantummodo delectandi.

Aug.— Video, quid sentias. Sed nonne attendis id, quod te delectat in cantu, modulationem quamdam esse soni? Quae quoniam verbis et addi et detrahi potest, aliud est loqui aliud est cantare; nam et tibiis et cithara cantatur, et aves cantant, et nos interdum sine verbis musicum aliquid sonamus, qui sonus cantus dici potest, locutio non potest; ad quicquam est, quod contradicas?

Ad.— Nihil sane.

4.2. Comentario

El presente texto constituye el fragmento inicial del diálogo *De Magistro (Sobre el Maestro),* de San Agustín (354-430), escrito en el año 389, dos años después de su conversión al cristianismo. El título de este diálogo expresa de forma clara e inequívoca cuál es la cuestión central del mismo: ¿quién es el (verdadero) maestro? O lo que es lo mismo, puesto que el "maestro" es el que "enseña", ¿quién es el que (verdaderamente) enseña? La respuesta del cristiano San Agustín no puede ser otra que "Cristo": Cristo es quien enseña, es decir, el (único verdadero) Maestro. Este diálogo *De Magistro*, así pues, se constituye como una glosa del versículo del Evangelio de San Mateo: "*quia Magister vester unus est, Christus*" (Mat 23, 10); a través del mismo, San Agustín intenta penetrar racionalmente en el sentido de esta verdad, en la que cree[2].

La indagación acerca de quién es el maestro, de quién es el que enseña, reclama la atención a su correlativo, el discípulo, el que aprende; no hay enseñanza sin aprendizaje, no hay maestro sin discípulo. Y es precisamente en éste, en el discípulo, en el que aprende, donde se da aquello por lo que éste se constituye formalmente como discípulo y aquél como maestro. El aprendizaje es el ejercicio de la acción de aprender, acción que realiza el que aprende, y en virtud del cual éste pasa de la ignorancia al conocimiento. El aprendizaje, así pues, es un cierto movimiento, un cierto cambio, que se da en el sujeto que aprende. La cuestión acerca de la enseñanza, acerca del maestro, es la cuestión acerca de la causa de ese movimiento; es decir, la cuestión acerca de cuál

es la acción que verdaderamente causa ese movimiento en que consiste el aprendizaje, y acerca de quién es el sujeto que la realiza; esa acción será el verdadero enseñar, y ese sujeto el verdadero maestro. Esa acción de enseñar entraña también un cierto movimiento por parte del sujeto que la realiza, pero éste no es por sí solo suficiente para constituir formalmente a esa acción como enseñanza; se requiere también el otro movimiento, el que se da en el sujeto que aprende; sólo si causa en el otro sujeto un movimiento de aprendizaje se constituye esta acción formalmente como enseñanza y el sujeto que la realiza como maestro, respecto del cual, derivadamente, el que aprende se constituye como discípulo.

Quien ignora y quiere aprender debe, por tanto, acudir a un maestro, a alguien capaz de enseñarle, es decir, capaz de causar en él ese movimiento en que consiste el aprendizaje. Pero ahora lo que se ignora es, precisamente, quién es el maestro. ¿A quién acudir entonces? San Agustín, el cristiano Agustín, alumbrado por su reciente fe y confiado en la capacidad de sus facultades, emprende a partir de aquí este diálogo con su hijo-discípulo Adeodato, con el propósito de penetrar el sentido y conocer la verdad de lo que el Evangelio le dice –que Cristo es el único (verdadero) maestro–, y, de esta manera, llegar a conocer lo que ignora, y a entender la verdad que le ha sido revelada. Este diálogo agustiniano, así pues, aunque heredero de los diálogos platónicos, ofrece rasgos que lo distinguen específicamente de aquéllos. Agustín no es la comadrona que ayuda a Adeodato a alumbrar el saber que ya poseía, olvidado y oculto por un saber aparente, sino el apóstol que trata de penetrar él mismo, en compañía y con la colaboración de su hijo Adeodato, en el sentido de las verdades de la fe que le han sido reveladas, y que quiere compartir con éste[3]. No hay en este ejercicio dialéctico reducción a la ignorancia, con objeto de suscitar las condiciones en que, mediante el recuerdo, pueda emerger el saber olvidado, sino aplicación compartida de todas las facultades al análisis detenido de la apariencia, en la confianza de que, al final, se hará la luz, y se conocerá la verdad buscada.

El recurso al diálogo, a la conversación, como medio para la indagación acerca de quién es el verdadero maestro, trae a primer plano la cuestión del lenguaje, o, más exactamente, la cuestión relativa a la acción misma de hablar, de la que el lenguaje es, a la vez, fruto e instrumento. El recurso al diálogo, al ejercicio de la acción de hablar, como medio para la indagación acerca de quién es el maestro, parece conferir a ésta la capacidad de enseñar, es decir, la capacidad de llevar desde la ignorancia al conocimiento; y es esa misma apariencia la que lleva a San Agustín a centrar su atención sobre el examen de la naturaleza de esta acción y las funciones de su instrumento, el lenguaje. Este tratado

sobre el maestro se constituye así, también, en un tratado sobre el lenguaje, aunque restringido a un único aspecto de éste: lo que el lenguaje puede mostrar, o enseñar.

El análisis de la acción de hablar introduce una nueva contraposición, entre hablante y oyente, que presenta algunos rasgos específicos que la distinguen de la anterior contraposición entre maestro y discípulo. El hablante, a diferencia del maestro, se constituye como tal en virtud de la acción que él mismo realiza, con completa independencia de que haya o no un oyente que realice la acción correspondiente; esta acción no es otra que la de proferir palabras, es decir, signos orales, sonidos con significado, que son los elementos que constituyen el lenguaje propiamente dicho. Por su parte, la condición de oyente, en su sentido más básico, es menos exigente que la condición de hablante, pues sólo requiere la percepción de los sonidos, y no la de los significados que constituyen a éstos como signos. Por el contrario, para que un sujeto se constituya como hablante no es suficiente que profiera sonidos, sino que se requiere, además, que éstos tengan significado, es decir, que sean palabras y que el sujeto las profiera en cuanto tales; lo que constituye al hablante en cuanto tal no es sólo el proferir sonidos, sino, además, el expresar, a través de éstos, significados. Por esta razón, sobre la contraposición entre hablante y oyente, entre hablar y oír, se constituye una nueva contraposición entre expresar y comprender, en virtud de la cual la acción de hablar y la contraposición entre hablante y oyente alcanzan su más pleno sentido. Es esta contraposición la que constituye a uno y otro sujeto como interlocutores capaces de intervenir en un diálogo, en el que éstos intercambian sucesivamente sus funciones de hablante y oyente.

El ejercicio del diálogo, de la acción de hablar en su más pleno sentido, presupone una serie de condiciones y de capacidades por parte de los sujetos que intervienen como interlocutores en el mismo. Presupone, en primer lugar, que el hablante, en cuanto tal, dispone de los órganos necesarios para poder proferir sonidos, lo mismo que, el oyente, del órgano necesario para poder percibirlos; presupone, además, que el hablante dispone de las capacidades que le permiten percibir y expresar mediante signos los significados, y el oyente, de la de comprenderlos, capacidades que, a su vez, presuponen la existencia, y conocimiento por parte de ambos interlocutores, de los signos mediante los que los significados se expresan, o, en su caso, respectivamente, la capacidad de constituir a los sonidos como signos o de llegar a reconocerlos como tales.

En primera instancia, en apariencia, parece haber una estrecha correlación entre los pares de términos correlativos maestro/discípulo y hablante/oyente.

El maestro parece ser el que habla; y el que oye, el discípulo. El hablante, que sabe, habla y expresa lo que sabe, mientras que el oyente, que ignora, oye y comprende lo que escucha; y, al comprender, llega a saber lo que ignoraba, es decir, aprende, en virtud de lo cual el hablante se constituye como maestro, y él como discípulo. En el curso del diálogo, San Agustín invitará a Adeodato a examinar con detenimiento si esa aparente relación entre el hablante y el maestro, entre el oyente y el discípulo, responde o no a la realidad del habla y del aprendizaje. Ascenderán desde la consideración de las palabras, primero como sonidos, después como signos, a la de los significados de éstas y de sus compuestos, las oraciones, hasta llegar a suscitar la cuestión de la verdad o falsedad de los significados de éstas. Atenderán tanto a cuestiones relativas a la proferencia y audición de los sonidos, como a cuestiones relativas a la expresión y comprensión de los significados, para, finalmente, centrar la atención sobre la cuestión relativa a la verdad o falsedad de los significados expresados por las oraciones, que es la cuestión decisiva, la que importa en orden al examen de la enseñanza y el aprendizaje.

A través del análisis de la acción de hablar, el diálogo entre San Agustín y Adeodato vendrá a poner de manifiesto que la acción del hablante sólo es eficiente sobre el oyente en el orden físico más básico, en el orden de la audición. La proferencia de las palabras por parte del hablante es lo que mueve al oyente desde el silencio a la audición; es lo que le mueve a oír. Pero ni en el orden de la expresión ni en el orden del conocimiento hay una eficiencia directa del hablante sobre el oyente que pueda ser entendida como causa de su aprendizaje, y que, por tanto, permita reconocer a la acción de hablar como acción de enseñar, y al hablante como maestro.

La acción misma de expresar que realiza el hablante no causa por sí sola en el oyente la acción correlativa de comprender, ni, mucho menos, la de aprender. Los sonidos que profiere el hablante, y que tienen significado, muestran su sonar, que el oyente percibe, pero no muestran su significado, y mucho menos su verdad, que es lo que hace conocer. El oyente sólo puede comprender lo expresado por el hablante en la medida en que comparte y conoce ya el significado de los signos proferidos por éste; es decir, en la medida en que ha aprendido ya antes el significado de esos signos, que, por tanto, no le enseña el hablante. La proferencia del hablante le lleva, a lo sumo, a recordar el significado de los signos que ya conocía, y a llevar su atención sobre el significado de las oraciones expresadas, que ya antes de la proferencia podía comprender por sí solo.

Pero ni siquiera ese comprender, que podría considerarse como suscitado por el expresar del hablante, le lleva al oyente a aprender, a conocer lo ex-

presado. Éste sólo conoce, sólo aprende, en la medida en que reconoce algo como verdadero; pero lo expresado por el hablante puede ser tanto verdadero como falso, y nada hay en la expresión de éste que indique si es una u otra cosa. El juicio respecto a la verdad es un acto propio del aprendiz (en este caso, del oyente), respecto del que la acción del hablante no cumple ya ningún papel; por lo que se refiere a la verdad de lo expresado, el oyente no se comporta como discípulo del hablante, sino como juez del mismo. Por esto, no cabe encontrar al maestro por la parte del hablante, que, a lo sumo, mediante su expresión, despierta la atención del oyente hacia un significado, por lo que hay que buscarlo por la parte de la fuente que ilumina y asiste al juicio del oyente respecto a la verdad de lo expresado, la voz que habita en el interior del hombre, que para el cristiano Agustín no es sino Cristo, que es Él mismo la Verdad. Encuentra aquí su raíz la doctrina agustiniana de la iluminación, contrapartida y réplica a la doctrina platónica de la reminiscencia.

En orden al análisis de la relación entre los pares correlativos maestro/discípulo, hablante/oyente, expresar/comprender, San Agustín presta atención a dos nuevos pares de términos correlativos, que surgen en el curso del análisis de las funciones del lenguaje en el ejercicio del diálogo: los correlativos pregunta/respuesta y enunciación/asentimiento. En principio, parecería haber una estrecha relación entre estos dos nuevos pares de términos correlativos y los correlativos maestro/discípulo. Al discípulo, que ignora, parece corresponderle el preguntar, y al maestro, que sabe, el responder; y puesto que a la respuesta corresponde la forma de la enunciación, al maestro parece corresponderle también el enunciar, y al discípulo el asentir. La sola introducción de estos nuevos pares de términos correlativos introduce una primera ruptura en aquella aparente correlación entre los correlativos maestro/discípulo y hablante/oyente, que pone las bases de toda la ulterior argumentación agustiniana: también el discípulo, el que ignora y pregunta, habla; y, en cuanto que asiente, no se limita a recibir pasivamente la enunciación del hablante, sino que se constituye en juez de lo expresado por éste, razón que llevará a San Agustín a concluir que el hablante no puede ser el (verdadero) maestro.

Hasta aquí hemos examinado el sentido del diálogo agustiniano *Sobre el Maestro* en su conjunto, los ejes fundamentales sobre los que se conduce su argumentación, así como las nociones y problemas centrales sobre las que ésta se construye. Pero, ¿cuál es el papel que corresponde en ese conjunto a este particular fragmento aquí seleccionado, a este fragmento inicial del diálogo? Bajo su aparente simplicidad, este fragmento inicial cumple dos importantes funciones, una de forma explícita, otra de forma implícita.

El papel que de forma explícita corresponde a este fragmento cabe decir que es el de la "fijación de la apariencia", punto de partida del análisis que conducirá al descubrimiento de la "realidad" de lo escondido bajo aquella apariencia. San Agustín trata de alcanzar un acuerdo con Adeodato, no respecto al "ser" del lenguaje y de su relación con la enseñanza, sino respecto a su "apariencia". Lo aquí "acordado", así pues, no debe ser entendido como una tesis, como una verdad relativa a la relación entre el lenguaje y la enseñanza (tampoco como una "opinión aparente", como una "opinión falsa" que se toma como hipótesis para ver qué es lo que a partir de ella se deduce), sino como una tesis o verdad de rango inferior, relativa al ser de la "apariencia": es verdad que es así como "aparece". La cuestión es análoga a la que, en el orden sensible, cabe suscitar respecto al palo que se dobla al ser introducido en el agua; no la cuestión de si el palo se dobla o no realmente al ser introducido en el agua, sino la de si realmente "parece" que se dobla; y, en efecto, es real, es verdad que "parece" que se dobla. Lo mismo respecto del lenguaje: corresponda o no esto a la realidad del lenguaje y de la enseñanza, parece que se habla para enseñar.

De forma implícita, a este fragmento le corresponde además el papel de introducir las nociones y problemas centrales sobre los que se construirá toda la argumentación agustiniana: las contraposiciones entre el hablante y el oyente, entre el enseñar y el aprender, entre la pregunta y la respuesta, entre la enunciación y el asentimiento o disentimiento, entre el sonido y el signo oral, entre el signo y el significado, entre el significado y la verdad, que ya hemos examinado.

En orden a cumplir uno y otro papel, San Agustín construye su diálogo en forma sumamente hábil. En primer lugar, lo construye como un diálogo entre él mismo y su hijo Adeodato (en el que, en principio, el lector esperaría encontrar a San Agustín cumpliendo la función de maestro, y a Adeodato la de discípulo), que se abre con una pregunta puesta en boca, no del discípulo-ignorante Adeodato, sino del supuesto maestro-sabio Agustín, y a la que Adeodato responde. De esta manera, San Agustín abandona su aparente papel de hablante-maestro que ya sabe, para ponerse, junto a su hijo Adeodato, en condición de aprendiz; y Adeodato, pese a su condición de oyente-aprendiz-ignorante, responde y enuncia, respuesta ante la que Agustín disiente, rompiéndose así toda posible correlación entre los términos saber-enseñar-hablar-enunciar, por una parte, e ignorar-aprender-oír-preguntar-asentir, por otra.

Pero, por otra parte, la pregunta que formula Agustín versa, precisamente, de forma explícita, sobre esa misma relación que la estructura misma del diálogo, de forma implícita, está negando, aunque versa, no sobre el "ser" de

esa relación, sino sobre su "apariencia". San Agustín introduce así, desde el inicio mismo del diálogo, los polos del conflicto entre la apariencia y la realidad de la relación entre el hablar y el enseñar: la aparente relación que de forma explícita se afirma, pero que de forma implícita, a través de esta conversación "real", se niega, conflicto que conducirá implícitamente toda la argumentación agustiniana y que se irá haciendo explícito en el curso del desarrollo del diálogo.

Esa pregunta, mediante la que San Agustín (en su doble función de autor y de interlocutor) abre y pone en marcha el diálogo (en su doble vertiente, implícita y explícita), encierra en sí misma una gran complejidad, que hace muy difícil su traducción a la lengua castellana, y que, con demasiada frecuencia, ha dado lugar a interpretaciones imprecisas que han oscurecido el sentido de la misma. La pregunta es: "*Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?*". Agustín, así pues, dirige a Adeodato una pregunta acerca del fin, acerca del fin que voluntariamente ("*velle*") perseguimos cuando hablamos ("*cum loquimur*"). Mediante esta pregunta, no se pregunta acerca del fin del lenguaje, que es fruto e instrumento de la acción de hablar ("*locutio*" en su sentido pasivo), sino acerca del fin de la acción misma de hablar ("*locutio*" en su sentido activo). Además, mediante esta pregunta acerca del fin de la acción misma de hablar, por una parte, no se pregunta acerca del "fin último" de esa acción, sino acerca de su "fin inmediato", de su "efecto" ("*efficere*"); y, por otra parte, no se pregunta acerca de la "realidad de ese fin", acerca de lo que "realmente" hacemos o queremos hacer cuando hablamos, sino acerca de su "apariencia", acerca de lo que "parecemos" ("*videmur*") querer hacer cuando hablamos.

Comúnmente, se ha interpretado que, mediante este "*videmur*", Agustín pregunta a Adeodato por su opinión, por su "parecer" respecto del fin de la acción de hablar. Sin embargo, la forma personal de ese verbo, "*videmur*", no admite esa interpretación. Obviamente, Agustín sólo puede preguntarle a Adeodato acerca de su opinión, pues Adeodato es el discípulo, que ignora todavía (lo mismo que su "aparente" maestro Agustín) cuál es el "fin real" de la acción de hablar; pero la opinión de Adeodato respecto al "fin real" de la acción de hablar, puesto que lo ignora, no podría tener ningún valor para la ulterior argumentación; en tal caso, el diálogo se construiría sobre un punto de partida falso, o, al menos, dudoso, que conferiría ese mismo carácter a todas las conclusiones que pudieran obtenerse a partir del mismo. Por el contrario, Adeodato dispone, como cualquier ser humano, de las facultades cognoscitivas que, con independencia de que tenga o no saber respecto a la "realidad" de las cosas, le permiten juzgar acerca de su "apariencia"; el juicio de Adeodato a este res-

pecto tiene exactamente el mismo valor que el de cualquier otro hombre, sabio o ignorante. Agustín, así pues, pregunta a Adeodato cuál es su opinión respecto a la "apariencia" del fin del hablar, respecto a lo que "parecemos" querer hacer cuando hablamos. Éste es el importante papel que cumple en esa pregunta el verbo "*videmur*".

También la pregunta acerca del "fin inmediato" de la acción de hablar ofrece algunos rasgos característicos, a los que es preciso atender en orden a alcanzar una adecuada comprensión de la argumentación agustiniana (de mucho mayor orden y precisión lógicos que los que, comúnmente, se le reconocen). La pregunta por el "fin inmediato" de una acción es una pregunta acerca del "efecto inmediato" de una causa, pero no acerca del "efecto inmediato" de esa causa considerado de cualquier manera, como simple efecto de esa causa, sino, precisamente, desde la perspectiva del cambio que la realización de esa acción entraña en el sujeto mismo que la realiza. La acción de hablar no puede ser el único movimiento o cambio que se produce en el hablante; si fuera así, considerada respecto del hablante, la acción de hablar se constituiría como un fin en sí misma; respecto del hablante, no habría más movimiento que el hablar mismo, que el paso del silencio al haber hablado. La pregunta por el "fin inmediato" de la acción de hablar, así pues, entraña la pregunta por un nuevo movimiento, por un nuevo cambio en el sujeto hablante, producido en éste, de modo inmediato, como efecto de la realización de esa misma acción de hablar.

A la compleja, pero precisa pregunta de Agustín, Adeodato responde, de forma tentativa (reconociendo con ello su ignorancia respecto a la realidad de la cuestión: "*quantum mihi nunc occurrit*"), que parecen ser dos los fines que perseguimos cuando hablamos: enseñar ("*docere*") y aprender ("*discere*"). Agustín asiente a la primera parte de la respuesta ("*nam loquendo nos docere velle manifestum est*"), pero expresa claramente su disentimiento respecto a la segunda ("*discere autem quomodo?*"). Para responder a aquella inicial pregunta, Adeodato había prestado atención a las diversas funciones del lenguaje en el curso de un diálogo, a la forma de las oraciones enunciativas e interrogativas, y había correlacionado la enunciación con la enseñanza, la interrogación con el aprendizaje: pregunta quien no sabe todavía y quiere aprender; enuncia quien ya sabe, y con ello enseña. Adeodato, por ello, se sorprende ante el disentimiento de Agustín, y a su nueva pregunta responde a su vez con otra pregunta, relativa al fin de las oraciones interrogativas ("*quo tandem censes nisi cum interrogamus?*").

Para responder a esta cuestión, San Agustín recurre a la distinción entre el "fin inmediato" y el "fin mediato" de la acción. La pregunta, en efecto, puede

obedecer a un deseo de aprender; pero, ¿se aprende, en efecto, de forma inmediata, por el mero hecho de preguntar? El aprendizaje, en el mejor de los casos, podrá seguir a la respuesta del otro interlocutor, pero en ningún caso a la pregunta misma. El que mediante la pregunta puede aprender, no es el que, al formular la pregunta, habla, sino el que, al oírla, viene a saber lo que el otro quiere saber, que antes ignoraba; y si el oyente aprende, el hablante, por ello mismo, enseña. No hay a este respecto diferencia alguna entre enunciar e interrogar; el que habla, ya pregunte, ya responda, no puede sino enseñar; sólo puede haber aprendizaje por parte del oyente, que escucha, pero no habla ("*utrum ob aliam causam interroges nisi ut eum quem interrogas doceas quid velis?*"). Aprender, por tanto, no puede ser nunca el "fin inmediato" de la acción de hablar. Y Adeodato se rinde ante la evidencia de la respuesta de Agustín ("*verum dicis*").

Agustín cree así haber alcanzado ya un acuerdo con Adeodato respecto a la "apariencia" del fin de la acción de hablar ("*vides ergo iam nihil nos locutione, nisi ut doceamus appetere?*"). Pero a Adeodato le surgen nuevas dudas; recuerda ahora la acción de cantar, en la que también se profieren palabras y que, por ello mismo, parece ser una forma de hablar ("*nam si nihil est aliud loqui quam verba promere, video nos id facere cum cantamus*"), que no parece tener como "fin inmediato" el enseñar, ya que con frecuencia cantamos en soledad, sin un oyente que aprenda, y al que podamos decir que enseñamos algo ("*quod cum saepe soli facimus, nullo presente qui discat*").

Agustín no parece hacerse cargo plenamente del sentido de la dificultad con la que ha tropezado Adeodato. La observación de éste suscita al mismo tiempo dos cuestiones independientes: por una parte, cuando cantamos, proferimos palabras, por lo que cantar parece ser una de las formas de hablar; por otra parte, cuando cantamos, lo hacemos con frecuencia en soledad, por lo que no parece que podamos querer enseñar. Agustín, en principio, pone su atención sobre esta segunda dificultad: la soledad del que canta parece excluir la posibilidad de que éste pretenda enseñar. San Agustín advierte entonces que la soledad no excluye la enseñanza; que también cabe que uno "se enseñe" a sí mismo, y que ésa es, de alguna manera, la función del recordar, acción que, antes, había olvidado. Agustín, atendiendo, probablemente, al metro y rima presentes en el canto, que ayudan a su fijación en la memoria, presenta entonces el recordar como una cierta forma de enseñar ("*quoddam genus docendi per commemorationem*"), pero de inmediato advierte que el recordar no entraña un paso desde la ignorancia al conocimiento, que es lo que el aprender requiere, sino un tipo de movimiento específicamente distinto, desde el olvido a la presencia, lo que le lleva a admitirlo como un nuevo fin del hablar,

específicamente distinto del enseñar ("*sed si tu non arbitraris nos discere cum recordamur nec docere illum qui commemorat, non resisto tibi et duas iam loquendi causas constituo*"). Al mismo tiempo, Agustín advierte la peculiaridad del recordar, que puede ser considerado en soledad, respecto del hablante mismo, pero que también puede ser considerado respecto del otro interlocutor en el diálogo, en cuyo caso parece aproximarse más a la enseñanza, aunque sin identificarse con ella; en esta dualidad característica del "recordar" encuentra su razón de ser la dualidad "*recordamur/qui commemorat*", presente en este texto, así como la contraposición entre el "acordarse" y el "recordar a otros" ("*vel alios vel nos ipsos*").

¿No es eso, recordar, a nosotros mismos o a otros, lo que hacemos cuando cantamos? Agustín cree haberse hecho cargo y dado solución a la dificultad suscitada por Adeodato ("*an tibi non videtur?*"). Pero Adeodato parece quedar sorprendido ante la respuesta de Agustín: no era ése el sentido de la dificultad que él había suscitado. Él, a diferencia de Agustín, ponía su atención sobre la primera de aquellas dos cuestiones: cuando cantamos, proferimos palabras, que es sobre lo que él llama ahora la atención de Agustín. No se trata de que, aun estando solo, pueda "enseñarme", mediante el recuerdo; se trata, simplemente, de que, cuando canto, profiero palabras, no para enseñar a nadie, ni a otro ni a mí mismo, sino para deleitarme ("*nam rarum admodum est, ut ego cantem commemorandi me gratia, sed tantummodo delectandi*"). En efecto, puedo hablar para recordar, que es algo específicamente distinto del enseñar; pero es que el hablar puede obedecer también a un tercer fin, deleitarme, distinto de los dos ya admitidos.

Agustín advierte ahora el sentido de la dificultad que antes había planteado Adeodato, y que, en un primer momento, no había sido capaz de advertir ("*video, quid sentias*"). Advierte que la raíz de la dificultad de Adeodato se encuentra en la confusión entre las dos dimensiones que constituyen la acción de hablar, en su sentido más propio, confusión escondida bajo la expresión "*verba promere*", "proferir palabras". "Proferir palabras" no puede significar otra cosa sino "proferir sonidos que son signos orales", es decir, sonidos que tienen significado y que, por tanto, se constituyen como palabras. Pero lo que propiamente se profiere son los sonidos, en tanto que los significados se expresan; hablar, en sentido estricto, entraña proferir y expresar. Es obvio que la acción de cantar entraña la proferencia de sonidos, por lo que se asemeja a la acción de hablar; pero, ¿entraña también la expresión de significados? Y, por otra parte, ¿a cuál de esas dos dimensiones sigue el deleite al que, según Adeodato, obedece el canto? La primera cuestión queda ahora al margen, pues puede considerarse como ya resuelta: si expresamos significados, tiene que ser

específicamente distinto del enseñar ("*sed si tu non arbitraris nos discere cum recordamur nec docere illum qui commemorat, non resisto tibi et duas iam loquendi causas constituo*"). Al mismo tiempo, Agustín advierte la peculiaridad del recordar, que puede ser considerado en soledad, respecto del hablante mismo, pero que también puede ser considerado respecto del otro interlocutor en el diálogo, en cuyo caso parece aproximarse más a la enseñanza, aunque sin identificarse con ella; en esta dualidad característica del "recordar" encuentra su razón de ser la dualidad "*recordamur/qui commemorat*", presente en este texto, así como la contraposición entre el "acordarse" y el "recordar a otros" ("*vel alios vel nos ipsos*").

¿No es eso, recordar, a nosotros mismos o a otros, lo que hacemos cuando cantamos? Agustín cree haberse hecho cargo y dado solución a la dificultad suscitada por Adeodato ("*an tibi non videtur?*"). Pero Adeodato parece quedar sorprendido ante la respuesta de Agustín: no era ése el sentido de la dificultad que él había suscitado. Él, a diferencia de Agustín, ponía su atención sobre la primera de aquellas dos cuestiones: cuando cantamos, proferimos palabras, que es sobre lo que él llama ahora la atención de Agustín. No se trata de que, aun estando solo, pueda "enseñarme", mediante el recuerdo; se trata, simplemente, de que, cuando canto, profiero palabras, no para enseñar a nadie, ni a otro ni a mí mismo, sino para deleitarme ("*nam rarum admodum est, ut ego cantem commemorandi me gratia, sed tantummodo delectandi*"). En efecto, puedo hablar para recordar, que es algo específicamente distinto del enseñar; pero es que el hablar puede obedecer también a un tercer fin, deleitarme, distinto de los dos ya admitidos.

Agustín advierte ahora el sentido de la dificultad que antes había planteado Adeodato, y que, en un primer momento, no había sido capaz de advertir ("*video, quid sentias*"). Advierte que la raíz de la dificultad de Adeodato se encuentra en la confusión entre las dos dimensiones que constituyen la acción de hablar, en su sentido más propio, confusión escondida bajo la expresión "*verba promere*", "proferir palabras". "Proferir palabras" no puede significar otra cosa sino "proferir sonidos que son signos orales", es decir, sonidos que tienen significado y que, por tanto, se constituyen como palabras. Pero lo que propiamente se profiere son los sonidos, en tanto que los significados se expresan; hablar, en sentido estricto, entraña proferir y expresar. Es obvio que la acción de cantar entraña la proferencia de sonidos, por lo que se asemeja a la acción de hablar; pero, ¿entraña también la expresión de significados? Y, por otra parte, ¿a cuál de esas dos dimensiones sigue el deleite al que, según Adeodato, obedece el canto? La primera cuestión queda ahora al margen, pues puede considerarse como ya resuelta: si expresamos significados, tiene que ser

ante alguien, ante un oyente distinto o el mismo hablante, a quien se enseña o, al menos, se recuerda. La segunda es la que ahora interesa a Agustín: el deleite obedece exclusivamente a la primera dimensión del hablar, al proferir sonidos ("*sed nonne attendis id, quod te delectat in cantu, modulationem quamdam esse soni?*"), lo que hace completamente accidental al hecho de que esos sonidos resulten ser, de hecho, palabras ("*quae quoniam verbis et addi et detrahi potest*"). Desde esa perspectiva, se puede cantar con o sin palabras ("*et nos interdum sine verbis musicum aliquid sonamus*"); cantan las aves, y se canta con flautas y cítaras ("*nam et tibiis et cithara cantatur, et aves cantant*"), por lo que, de ninguna manera, puede ese cantar ser considerado como una cierta forma de hablar ("*aliud est loqui aliud est cantare… qui sonus cantus dici potest, locutio non potest*"), ni el fin del canto ser atribuido a la locución.

Adeodato acoge con satisfacción la respuesta de Agustín ("*nihil sane*"), pero suscitará todavía una última dificultad, relativa al fin de la oración (en el sentido de plegaria). Esta última dificultad encierra una enorme complejidad, en razón del gran número y diversa naturaleza de los interlocutores, y de las acciones, y de los lenguajes a los que es preciso atender. Interviene Cristo, que oralmente enseñó a orar a sus discípulos; intervienen los evangelistas, que recogieron por escrito las enseñanzas de Cristo; intervienen los sacerdotes, que las recuerdan a los fieles; e intervienen, sobre todo y principalmente, los fieles y Dios Padre, a quien, siguiendo las enseñanzas de Cristo según recogen los evangelios y los sacerdotes recuerdan, éstos oran. En relación a esta última cuestión, al problema suscitado por la oración que los fieles dirigen a Dios, a quien nada cabe ni enseñar ni recordar, Agustín responde en un sentido que podemos considerar inverso al puesto de manifiesto a propósito del canto, y que proporciona la ocasión para introducir las ideas de hombre y lenguaje interiores, núcleo central del pensamiento agustiniano: a la oración le "sobra" la proferencia de sonidos; se reza en el interior, sin necesidad de palabras. La oración, por tanto, no debe ser considerada como una especie particular de locución, sino como una acción específicamente distinta.

El análisis en detalle de esta última dificultad requeriría ampliar más allá de los límites previstos la extensión de este comentario, por lo que queda ya fuera de los propósitos del mismo. Superada la dificultad, Agustín y Adeodato llegarán al acuerdo que les permite "fijar la apariencia" respecto a los "fines inmediatos" de la acción de hablar (enseñar o recordar), a partir de la cual emprenderán el análisis que les conducirá a descubrir la realidad escondida bajo esa apariencia. Inscribirán las palabras en el género más amplio de los signos, el enseñar en el género más amplio del mostrar, y procederán a detenidos análisis de los signos, de las acciones y de las relaciones entre aquéllos

y éstas, con los que disfrutará el lector que siga atentamente el ulterior curso de este diálogo.

El comentario de un texto filosófico no puede eludir el juicio respecto a la verdad de las doctrinas expuestas, o, al menos, respecto a la suficiencia de los análisis presentados. En cuanto que la atención se ha centrado sobre el fragmento inicial de este diálogo *De Magistro*, aunque considerado en cuanto inscrito en el conjunto del mismo (cuyos ejes fundamentales hemos trazado), este "juicio de verdad" debe referirse de modo particular al contenido de este fragmento, y sólo de forma general a las cuestiones fundamentales que determinan el sentido del diálogo en su conjunto.

Según la interpretación propuesta, este fragmento inicial cumple en el conjunto del diálogo una doble función. Por una parte, de forma explícita, su función es la de lo que hemos denominado la "fijación de la apariencia", relativa al fin de la acción de hablar; por otra parte, de forma implícita, la de la introducción de las nociones y problemas fundamentales sobre los que se construirá toda la ulterior argumentación. La explicitación de lo implícito es tarea que compete al intérprete, y no al autor, por lo que no cabe ahora un "juicio de verdad" a este respecto. Por lo que se refiere al modo en que San Agustín procede en orden a la "fijación de la apariencia", a través de la contraposición entre la "oración enunciativa" y la "oración interrogativa", entre el "hablar" y el "cantar" o el "orar", y de la atención al "deleitarse", como fin contrapuesto al "enseñar", cabría echar en falta la atención a otros tipos de oraciones (exclamativas, imperativas, desiderativas, etc.); sin embargo, no parece que la atención a esos otros tipos de oraciones entrañe una modificación esencial del análisis agustiniano: esos otros tipos de oraciones no hacen sino "enseñar" la voluntad o los afectos del hablante, por lo que cabe decir que, en cuanto contrapuestas a las oraciones enunciativas, están suficientemente representadas por las oraciones interrogativas. Asimismo, cabría considerar que San Agustín, al analizar el "deleitarse" como fin del hablar contrapuesto al enseñar, reduce el "deleite" al orden puramente sensible (al orden de los sonidos), cuando éste parece que puede ser considerado también en el orden inteligible (imágenes, metáforas, etc.); sin embargo, ese "deleitarse", ligado al acierto en la "expresión", a la "iluminación" de lo expresado, ya no se contrapondría al "enseñar", sino que quedaría comprendido bajo éste (el lenguaje puede ser considerado, por entero, como un repertorio de imágenes y metáforas lexicalizadas; el "deleite" que sigue a la imagen o metáfora acertada no reduce, sino que realza la función de "enseñar" que cumple el hablar). El análisis agustiniano parece ser, por tanto, muy agudo, lúcido y adecuado al problema examinado.

Por lo que se refiere ya al conjunto del diálogo, son dos, en mi opinión, las cuestiones en las que los análisis agustinianos no parecen haber avanzado suficientemente. Por una parte, en este diálogo, San Agustín no presta atención al análisis del término "*magister*" en cuanto "parónimo", es decir, en cuanto término que denomina a un sujeto por relación a otra cosa que se da en él (que es la que el término propiamente "significa"), y que no se predica de su sujeto de forma unívoca, sino análoga, según sus diversas posibles relaciones a la acción de enseñar; esos análisis, que permitirían "explicar y justificar" los usos comunes del término "*magister*" y, en ese sentido, hubieran supuesto un enriquecimiento del diálogo, sin embargo, resultan "extraños" al propósito central del mismo, de índole teológica, que en nada se vería afectado por los mismos.

Por el contrario, la segunda cuestión afecta a una de las tesis centrales de la filosofía agustiniana: la doctrina de la iluminación. La apelación a una "voz interior", que San Agustín identifica con Cristo, como fundamento del "juicio de verdad" en que radica todo "verdadero aprendizaje", parece una conclusión excesivamente prematura. El análisis del fundamento de ese "juicio de verdad" reclama un análisis detallado de las facultades cognoscitivas y apetitivas del hombre, de la naturaleza, función y valor de cada una de ellas, así como del modo en que éstas se articulan. Tales análisis serían también necesarios para alcanzar una comprensión más precisa del sentido de la enseñanza evangélica del magisterio de Cristo.

Bibliografía

Existen diversas ediciones latinas de este diálogo:

1. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia (De Magistro)*, Opera et studia monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri, París 1679-1700.
2. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia (De Magistro)*, Editio novisima, emendata et auctior accurante J. P. Migne, Patrologiae latinae, Tomus 32, París, 1861 (reimp. Brepols, Turnhout), cols. 1193-1220 (cols. 1193-1195).
3. *Sancti Aureli Augustini, De Magistro*, ed. G. Weigel, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 77, sectio VI, pars IV, Viena, 1961, pp. 1-47.
4. *Aurelii Augustini Opera (De Magistro)*, ed. K. D. Daur, Corpus Christianorum, Series Latina XXIX, Brepols, Turnholti, MCMLXX, pp. 155-203 (pp. 139-158).

Asimismo existen diversas traducciones castellanas de este diálogo, algunas de ellas en edición bilingüe:

1. *Obras de San Agustín* (edición bilingüe, con traducción castellana de Manuel Martínez), vol. III, BAC, 1.ª ed, Madrid, 1947, pp. 667-759 (pp. 682-685); 4.ª ed., Madrid, 1971, pp. 559-639 (pp. 573-574).
2. *Obras de San Agustín* (edición bilingüe, con traducción castellana de Manuel Martínez, revisada por Santos Santamarta del Río, e introducción y notas de Victorino Capanaga), vol. III, BAC, 5.ª ed., Madrid, 1982, pp. 571-669 (pp. 603-604).
3. "San Agustín, Diálogo sobre el Maestro" (traducción de Luis Baciero), *Perficit. Publicación mensual de Estudios Clásicos. Textos y Estudios*, Segunda Serie, vol. III, núms. 51-52, enero-febrero 1972, pp. 1-36 (301-336) (pp. 4-5).
4. San Agustín, *Del Maestro* (introducción y traducción de José Rubén Sanabria), *Revista de Filosofía* (UIA, México), año XI (1978), núm. 31, pp. 181-202 (pp. 197-198); núm. 32, pp. 331-354; y núm. 33, pp. 447-472; reedición en S. Agustín de Hipona y Sto. Tomás de Aquino, *Del Maestro*, *Cuaderno de Filosofía* 13, México, 1990, 115 pp.
5. Agustín de Hipona, *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos* (traducción de Atilano Domínguez), Editorial Trotta, Madrid, 2003, 135 pp. (pp. 61-62).

Notas

[1] La traducción que aquí se ofrece es propia.

[2] Así lo declara el mismo San Agustín en sus *Retractaciones*: "Por la misma época redacté el libro, que lleva por título *El Maestro*, en el cual se discute, se investiga y se encuentra que maestro no es aquel que enseña al hombre la ciencia, sino que es Dios, de acuerdo también con lo que está escrito en el evangelio: *uno solo es vuestro maestro, Cristo*" (I, 2).

[3] Así lo reconoce expresamente San Agustín en sus Confesiones: "Hay un libro mío, titulado *El Maestro*. Él [Adeodato] es quien allí habla conmigo. Tú sabes que de él son todos los pensamientos que allí se ponen en boca de mi interlocutor, cuando andaba en los dieciséis años. He experimentado otras muchas cosas admirables en él. Me asombraba aquel ingenio. ¿Y quién era el artífice de tales milagros? Arrancaste pronto su vida de la tierra [...] Lo asociamos a nosotros, en el mismo momento, en tu gracia, para educarlo según tu doctrina; y fuimos bautizados y huyó de nosotros la inquietud de la vida pasada" (9, 6, § 14).

Capítulo 5
El individuo en el primer comentario de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio

Jorge J. E. Gracia

5.1. Texto

La primera edición del *Comentario a la Isagoge de Porfirio* por Boecio contiene sólo tres pasajes que conciernen a la individualidad, pero se prestan bien para ilustrar el método de análisis histórico que llamo "método del marco conceptual"[1]. Éstos son los textos:

> En tanto que los individuos están bajo la especie, llamamos individuos a aquellos que no pueden ser divididos en especies o en otras partes, tal como Catón o Platón o Cicerón o cualquier otro hombre singular... a un hombre singular, como Cicerón, no podemos distribuirlo en otros, y le llamamos *atomon* o sea individuo[2].

> Sed quoniam sub speciebus singillatim individua sunt: individua autem vocamus quae in nullas species, neque in aliquas jam alias partes dividi possunt, ut est Cato, vel Plato, vel Cicero, et quicquid hominum singulorum... hominem vero ipsum singularem, id est Ciceronem, in nullos alios distribuere possumus, atque ideo αμτομον, id est individum vocitatum est. Boecio, *Isagoge Porphyrii commentorum,* a cargo de Samuel Brandt, en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 38 (Viena: Tempsky, 1906; reimpreso en Nueva York: Johnson Rep. Corp., 1966), p. 47 (*Patrologia latina* 64, 29.) [Las traducciones son mías.]

Luego añade:

> Los individuos, en tanto que no tienen en qué más seccionarse o distribuirse, no se predican de ninguno otro aparte de sí mismos, ya que [cada individuo] es singular y uno[3].

Individua vero, quoniam sub se nihil habent ubi secari distribuique, possint, ad nihil aliud praedicantur, nisi ad se ipsa quae singula atque una sunt. Ibíd., p. 49 (*Pl* 64, 30).

Finalmente, al terminar el primer libro del *Comentario*, escribe:

La naturaleza de los individuos es tal, que las propiedades de los individuos existen en cada individuo y no se transfieren a otros y por tanto no se predican de los demás. Una propiedad de Cicerón, en cualquier manera, nunca se encuentra en Catón, o Bruto o Catulo. Pero las propiedades del hombre, que son las mismas, como racional, mortal, sensible, capaz de reír, pueden encontrarse en muchos y en todos y cada uno de sus individuos. Cada hombre es singularmente individual y racional, mortal, sensible y capaz de reír. Así que estas propiedades pueden encontrarse en otros y pueden ser predicadas de otros. Pero aquellas propiedades que no se encuentran en otros sino singularmente, ésas, no pueden ser predicadas singularmente de otros sino de sí mismas. Debe reiterarse, entonces, que cada individuo está contenido en la especie... El individuo, en verdad, siempre es una parte y jamás es todo. Mas por su parte, la especie es llamada correctamente tanto parte como todo, ya que es parte respecto al género y un todo respecto a los individuos; divide al género... y colecta a los individuos[4].

Natura autem individuorum haec est, quod proprietates individuorum in solis singulis individuis constant, et in nullis aliis transferuntur, atque ideo de nullis aliis praedicantur. Ciceronis enim proprietas cujuslibet modi fuerit, neque in Catonem, neque in Brutum neque in Catullum aliquando conveniet. At vero proprietates hominis quae sunt idem rationale, mortale, risibile, pluribus et omnibus individuis possunt et singulis convenire. Omnis enim homo et singillatim individuus, et rationalis est, et mortalis, et sensibilis, et risibilis. Atque ideo illa quorum proprietates possunt aliis convenire, possunt de aliis praedicari. Haec autem quorum proprietas in aliis non convenit, nisi in se ipsis tantum singulariter praedicari non possunt. Repetendum est igitur, quod onme individuum specie continetur... Individuum vero pars semper est, nunquam est totum. Species autem et pars et totum merito numenpatur, nam ad genus pars est, ad individua totum: dividit enim genus... et individua colligit. (pp. 81-82) (*Pl* 64, 47-48)

5.2. Comentario

Lo primero que es necesario hacer cuando uno se enfrenta a unos textos filosóficos como éstos de Boecio es establecer sus parámetros históricos: ¿De quién son los textos? ¿Qué tipo de textos son? ¿Dónde encajan en la obra del

autor? ¿Cuál es el propósito de ellos? Después es necesario desarrollar un marco conceptual donde encajarlos, pues la problemática filosófica sobre la que el texto trata es esencial para la comprensión del mismo. Finalmente, nos toca utilizar esa problemática para enmarcar el texto y establecer lo que nos dice y cómo se relaciona con otros textos sobre esos mismos temas y con las ideas que ellos expresan. Comencemos, entonces, con el contexto histórico.

5.2.1. Contexto histórico

Es bien conocida la aseveración de Boecio sobre el propósito de la segunda edición a su *Comentario a la Isagoge* de Porfirio:

> La razón que ampara la presente empresa es que en estos escritos, en los cuales se busca saber de las cosas, no debe expresarse el gusto de un estilo transparente sino la verdad sin corrupción. Me parece que habré tenido bastante éxito en ello si todos los libros de filosofía pudieran ponerse en latín mediante una traducción completa y esmerada, hasta que nada nos faltara de la literatura de los griegos[5].

Boecio no llegó a traducir toda la literatura filosófica de los griegos al latín, pero lo poco que tradujo y comentó en sus obras fue una base fundamental de la especulación filosófica y aun teológica en Occidente hasta el advenimiento de las nuevas traducciones a mediados del siglo XII. Durante este período, su influencia puede notarse claramente en pensadores tan importantes como Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Únicamente en el postrero escolasticismo será cuando su nombre y obras dejan de ser referidos en los tratados lógicos y metafísicos. Los textos traducidos por Boecio y su manera de interpretarlos tuvieron un papel histórico sumamente importante en el desarrollo de las ideas filosóficas durante la Edad Media. En muchos casos su influencia fue benéfica porque abrió horizontes al pensamiento medieval, introduciendo sutiles temas como el problema de los universales, la paronimia y, como veremos enseguida, la individualidad. Pero a veces su efecto benéfico fue opacado por confusiones y malentendidos, los cuales fueron el resultado de diversos factores tales como las propias declaraciones ambiguas de Boecio, la naturaleza y número de textos que comentó, o la disponibilidad de fuentes limitadas o fragmentarias para los escritores posteriores. Las frases y fórmulas que usa Boecio, ya sean precisas o ambiguas, afortunadas o desafortunadas, llegaron a estar tan imbricadas en la literatura que aquellos que no estaban de acuerdo con ellas encontraron difícil descartarlas o incluso modificarlas. Esto es particularmente cierto con la individualidad.

Existen seis fuentes básicas para establecer la postura de Boecio sobre este tema: sus dos ediciones del *Comentario a la Isagoge de Porfirio,* el *Comentario a las Categorías,* las dos ediciones del *Comentario al De interpretatione* y el tratado teológico conocido comúnmente como *De Trinitate*. Existen también algunos comentarios relevantes realizados ocasionalmente en otros trabajos, en especial en el *Contra Eutychen*, pero usualmente sólo repiten de forma condensada aquello que ya se encuentra en los citados. Debido a la naturaleza homogénea de las dos ediciones de los comentarios a la *Isagoge* y al *De interpretatione*, conviene considerarlos como dos fuentes más que como cuatro. El *Comentario a las Categorías* y el tratado *De Trinitate* presentan sus propios problemas, por lo que deben abordarse separadamente. Ninguna de estas seis obras contiene un tratamiento sistemático de la individualidad. Ciertamente, los pasajes clave del *De Trinitate* ni siquiera registran el término "individuo" o sus derivados. Los comentarios pertinentes a nuestro propósito se hallan dispersos en los textos y no contienen elementos que sugieran en Boecio una teoría sistemática y comprehensiva de la individualidad. Sin embargo, a causa de la importancia histórica de las precisiones que hace Boecio y las diversas interpretaciones a las cuales éstas fueron sometidas subsecuentemente, es indispensable efectuar en sus bases una reconstrucción delimitada de la postura de este autor.

En una perspectiva filosófica, los tres *Comentarios* son las obras más interesantes para una reconstrucción de su concepción sobre la individualidad. No obstante, desde una perspectiva histórica su importancia no es tan grande, ya que su influencia parece haber sido menor y se debilitó antes que la del *De Trinitate*. Esto fue, sin duda, resultado del énfasis teológico de la época. Los temas de los *Comentarios,* que son más bien lógicos, interesaron a los medievales hasta cierto punto, pero los temas teológicos y puntos particulares relativos a la naturaleza de Dios eran mucho más importantes en este contexto. Por tanto, el *De Trinitate* fue el que recibió mayor atención. Por otro lado, los *Comentarios* poseen ciertos problemas de interpretación emanados de su corte literario, en el que no es fácil separar las opiniones del comentador de las del autor. En el caso de Boecio, el problema se agudiza por la actitud que adopta cuando comenta, ya que como nos dice, se inclina a exponer como suya la opinión del autor, aunque no sea exactamente la suya[6]. Esto dificulta tener una certeza absoluta de lo que Boecio postulaba respecto de la individualidad o de cualquier otra noción filosófica que se base únicamente en sus *Comentarios*. Aun así podemos tratar de determinar lo que los textos nos dicen, sea esto lo que piensa Boecio o meramente lo que nos dice en el contexto de un comentario. Esto es suficiente, entonces, acerca del contexto histórico.

5.2.2. El marco conceptual

Aquí no tendremos lugar para presentar el esquema conceptual completo que necesitaríamos usar con respecto a la individualidad para entender a fondo lo que está en juego, pero notaremos algunos hitos importantes que nos ayudarán a entender y enmarcar conceptualmente los textos de Boecio. Lo primero que hay que notar es que estamos trabajando con el concepto de individualidad. Otros temas filosóficos relacionados, como la individuación, el principio de individuación, la discernibilidad de lo individual, y demás, no tienen un papel importante en estos textos. De manera que nos concentraremos en la concepción de la individualidad, lo que en filosofía contemporánea se conoce como su "intensión," aunque añadiremos algo sobre la extensión del término porque Boecio se refiere a este tema brevemente en uno de los textos que analizaremos. El asunto de la intensión tiene que ver con cómo se concibe la individualidad apropiadamente, y cuáles son sus condiciones necesarias y suficientes. Nótese que no hablamos de condiciones necesarias y suficientes de que exista algo individual, sino meramente de las condiciones que algo tiene que satisfacer para que propiamente sea individuo.

En general, en la literatura filosófica sobre este tema, se pueden distinguir cinco concepciones distintas sobre la individualidad. En la primera, la individualidad se concibe como una incapacidad de división, que a su vez puede tomar varias formas. Por ejemplo, puede ser la división de un miembro de una especie en otras especies, o de un miembro de una especie en otros miembros de esa especie, o de un individuo en partes. Ejemplo de la primera es la inhabilidad de un gato para dividirse en otras especies; un ejemplo de la segunda es la incapacidad de un gato para dividirse en otros gatos; un ejemplo de la tercera es la incapacidad de un gato para dividirse en partes. Obviamente aquí tenemos una concepción metafísica y no relacional. La idea es que un gato no es divisible en, digamos, gatos pequineses y siameses, o en gatos, o en partes de gato. Esta incapacidad no es relacional, pues sólo depende del gato, pudiéramos decir. Aun así, habría problemas. Por ejemplo, está claro que un gato se puede dividir en partes de gato –la cabeza, las patas, etc.– y lo que está en juego no es la división en sí, sino la supervivencia como gato después de la división. Y las otras posiciones también tienen problemas, pues hay cosas que no son individuales, como la belleza, que no se puede dividir en bellezas, aun cuando se divida en especies de bellezas.

En segundo lugar, algunos filósofos conciben la individualidad como un tipo de diferencia: lo que hace algo individual es que es diferente de lo demás. Este lápiz es diferente de todas las otras cosas. Esta concepción tiene una dimensión epistémica importante, pues la diferencia se propone frecuentemente en términos de un observador y es también una concepción relacional en cuanto

ser individual involucra estar relacionado con otra cosa. La individualidad se concibe relacionalmente en términos de lo que separa o distingue al individuo de otras cosas. Pero también confronta problemas serios, porque hay cosas no individuales, como la belleza, que son diferentes de todo lo demás.

En tercer lugar, la individualidad se concibe como la identidad a través del tiempo: es individual aquello que perdura. El escritorio en que escribo es individual porque es el mismo que usé ayer. Pero obviamente esto supone que la individualidad se aplica sólo a seres que perduran. Entidades instantáneas, entonces, no podrían ser individuos, y lo mismo pasaría con entidades que suponen existir fuera del tiempo, como ciertas divinidades.

En cuarto lugar, la individualidad se entiende frecuentemente como la impredicabilidad; si algo no es predicable, como "Pablo", entonces es individual. Ésta es una concepción lingüístico-lógica, pues lo que está en juego son palabras o conceptos. Y aquí radica su debilidad, pues los individuos no son entidades lingüísticas, sino entes en el mundo. El lenguaje es sólo un instrumento para referirnos a ellos.

Finalmente, la individualidad se concibe más propiamente como la ausencia de instanciabilidad, ser individuo es no ser instanciable, al contrario de ser universal, que es ser instanciable. Hombre se instancia en Pedro y Pablo, pero Pablo no se instancia en otros Pablos. Esta idea es metafísica, pues la relación existe independientemente de un observador, pero no es relacional, pues ser individuo no implica ninguna relación con otro.

Con este esquema general de cómo se concibe la individualidad, podemos examinar con más cuidado lo que nos dice Boecio, para darnos cuenta de la posición que nos propone, y de sus posibles debilidades, y de cómo encaja en la historia de este concepto. Volvamos entonces a los textos citados al principio.

5.2.3. El análisis textual

Un examen cuidadoso de los tres textos de Boecio que hemos citado revela tres concepciones diferentes de la individualidad. En el primero, la individualidad se identifica con la indivisibilidad 1) en especies o 2) en partes. Ésta es precisamente la primera postura que vimos en el marco conceptual que presentamos antes. Un individuo, afirma Boecio, es algo que no puede ser dividido en especies o en otras partes. Sin embargo, no es claro si las partes en cuestión deben interpretarse como partes integrales, digamos otros individuos, o como "otras partes de su mismo rango", i. e. específicas o genéricas. La fórmula que nos da Boecio no nos aclara el sentido preciso de indivisibilidad que nos propone.

Si se adopta la primera interpretación, que coincide con una de las que vimos anteriormente, entonces la concepción de la individualidad propuesta en ese texto aparece como defectiva, como notamos anteriormente, porque podría muy bien argüirse que los universales son indivisibles justamente de esa manera. Tomemos por ejemplo el universal "hombre". "Hombre" no es divisible en especies, ya que es una especie, ni en partes, ya que los hombres no son, por cierto, partes del hombre. Por otro lado, podría también objetarse que hay ciertos individuos, por ejemplo Sócrates, que a pesar de no ser divisibles en especies, son divisibles en partes –cabeza, brazos, etc.– y no resultan menos individuales por tener esa posibilidad. Aun más, el tipo de individualidad involucrado por Boecio no es claro en su enunciación. El término "partes" tiene varios sentidos en contexto y puede referirse a partes físicas (un brazo, una pierna), metafísicas (materia, forma) lógicas (diferentes modos de pensar sobre la misma cosa como, por ejemplo, Sócrates como el hijo de Fenareta o como el esposo de Jantipa). La referencia a especies y la manera como empieza la oración ("llamamos") podría fundamentar una interpretación de tipo lógico, la última de las tres mencionadas, aunque también podría considerarse como un contraste entre división lógica y física o metafísica. Aun así, la interpretación de la definición de individualidad en Boecio es poco clara.

El auxilio que recibimos del segundo texto es limitado; ahí Boecio identifica a los individuos con aquello que no puede "seccionarse o distribuirse", aunque se refiere directamente a la predicación.

Un razonamiento similar puede ser aplicado si se interpreta esta postura como indivisibilidad aplicada a los individuos. Así, hombre es divisible en individuos, como Sócrates. Este último puede ser dividido en células, cabellos, etc., todo lo cual es a su vez individual. Esto muestra que la interpretación de la individualidad como indivisibilidad en especies o individuos, no es adecuada sino cuando se hace la modificación, como Boecio mismo lo hace en la segunda edición del *Comentario*, de señalar que los individuos en cuestión deben ser del mismo tipo específico que el original. Aquí, sin embargo, falta ese elemento. El historiador que desea determinar la posición de Boecio tendrá entonces que buscar en el resto de su obra textos que determinen más claramente lo que tiene en mente[7].

Por otra parte, si se adopta la tercera interpretación, o sea, que las partes en cuestión son genéricas, la posición deviene mucho más plausible. Los individuos, de acuerdo con ella, "no pueden ser divididos en especies u otras partes". En tal caso, "hombre" no puede ser individuo porque, aunque no es divisible en especies sí es divisible en individuos, esto es, en partes no específicas. Y Sócrates puede ser un individuo a pesar de ser divisible en partes físicas, ya

que es indivisible en partes genéricas o específicas. Esta interpretación, más favorable, parece provenir de la misma parte del primer texto citado, en el que podemos apreciar a Boecio trabajando con una definición de individualidad que se opone a la de universalidad. Por ello Catón, un hombre, no puede ser distribuido en otros hombres, lo cual constituye su ser individuo. Presumiblemente, esto contrasta con el universal "hombre", que es divisible en hombres; pero eso se deja sin establecer.

Aparte de la comprensión de la individualidad como una clase de indivisibilidad, Boecio, siguiendo una de las fórmulas de Porfirio, agrega en el segundo texto que el individuo no es predicable de ninguna otra cosa que no sea él mismo. Ésta es la cuarta noción que presentamos en el marco conceptual. En un ejemplo, "Sócrates" es predicable de Sócrates y de nadie más. Esto sugiere una comprensión lógica más que física o metafísica de los individuos, aunque no está claro que Porfirio, o Boecio en tal caso, haga la distinción anotada. En efecto, esta fórmula se remonta a las *Categorías* de Aristóteles y lo que él llamó sustancia primaria. Y la cuestión es si Boecio realmente considera la individualidad una noción puramente lógica, que como vimos anteriormente es inadecuada, o la considera algo más. Obviamente el texto no resuelve la cuestión, por lo que el historiador tiene que ir a otros textos si quiere determinar lo que Boecio pensaba al respecto. Y en efecto, el tercer texto añade algo pertinente, como veremos.

Aquí vale la pena hacer notar que Boecio añade algo importante sobre la extensión de la noción en la primera edición del *Comentario* aun cuando nuestro análisis se concentra en el tema intensional. A pesar de que sus ejemplos apuntan sólo a lo que Aristóteles llamaba "sustancias primeras" en las *Categorías*, y a las sustancias humanas, parece indicar que "todo lo perteneciente a ellas" es también individual. Dado que lo que pertenece a las sustancias primeras son sus propiedades y accidentes, sería apropiado asumir que, para Boecio, tanto las sustancias primeras –o por lo menos las humanas– y sus características son, o al menos pueden ser, individuos. Esto tendría que balancearse con lo que Boecio dice en otros lugares acerca de que las características de las sustancias, y aun las sustancias mismas, no son seres individuales. Incluso en el tercer texto citado sugiere que no todas las características de las sustancias son individuos, después de todo. Boecio hace al parecer una distinción entre dos tipos de características que podrían pertenecer a las sustancias primeras. Inicialmente, aquellas que son "de individuos", según sus propias palabras. Éstas pertenecen sólo al individuo que caracterizan. Su ejemplo es "una propiedad de Cicerón".

Se aduce, al parecer, que esta propiedad es individual. Las que siguen son las "propiedades de hombre", presumiblemente las propiedades genéricas o específicas, y ellas se encuentran en cada miembro de la especie, lo que sugiere que

no son individuales. Los ejemplos dados son racionalidad, moralidad, sensibilidad y capacidad de reír. Estaría claro que "propiedad" utilizado como lo hace Boecio en este contexto, no es un término técnico referido a uno de los predicables (género, especie, diferencia, propio o propiedad, y accidente) ya que la racionalidad, por ejemplo, no es propiamente hablando una propiedad, sino una diferencia *(differentia)*. Lo que Boecio tiene en mente es más un término como "característica" o "rasgo". Se notaría que, aunque podemos ver fácilmente lo que las propiedades específicas son, no lo podemos ver tan fácilmente con las individuales. De lo que dice el texto, no podemos desprender si una propiedad de un individuo es 1) una característica o un conjunto de ellas *sui generis* al individuo o 2) si es más una característica o un conjunto de ellas que, a pesar de no ser *sui generis* al individuo, sucede que sólo le pertenecen a él.

Esto se aclara en la segunda edición del *Comentario*, pero no aquí, y por tanto tenemos que dejarlo para otra ocasión. Lo que queda claro es que si la propiedad de un individuo no incluye rasgos específicos o genéricos, entonces debe ser accidental. Esto es consistente con lo que Boecio dice en otras partes. También es claro lo que estableció antes, que no todas las características de una sustancia son individuales.

La tercera perspectiva de individualidad se presenta en el tercer texto. Ahí identifica Boecio la naturaleza de los individuos con la intransferibilidad de sus propiedades a otros. Esto se da como la razón de su impredicabilidad de muchos. La impredicabilidad, entonces, se concibe como involucrada en la individualidad, pero sólo como resultante de un rasgo más fundamental: la intransferibilidad de las propiedades de los individuos. La comprensión de la individualidad como intransferibilidad es claramente metafísica, en contraste con la comprensión de la individualidad como impredicabilidad de muchos y que puede ser, dependiendo del enfoque, lógica y metafísica, como vimos antes. El que Boecio encuentre la raíz de la impredicabilidad en la intransferibilidad sugiere, al parecer, que vio la primera como un rasgo lógico resultante de uno metafísico. Si esto es así, está siguiendo un principio bien aceptado por la filosofía antigua: el pensar sigue al ser. La polémica está tan delimitada como para estar seguros de cuánto la había trabajado Boecio. La segunda edición del *Comentario* reubica algunos de estos puntos, pero sólo en la segunda edición del *Comentario al De interpretatione* encontramos un enunciamiento claro de esta posición sobre individualidad, y es allí donde habría que ir. Pero, ¿dónde encaja la intransferibilidad? Parece ser un tipo de lo que llamamos diferencia en el marco conceptual que presentamos, pero el tema habría que explorarlo más a fondo.

5.2.4. Conclusiones

El análisis contextual basado en un marco conceptual que hemos dado hace posible que nos demos cuenta del importe tanto filosófico como histórico del texto boeciano. En primer lugar queda claro que Boecio trata principalmente de la noción de la individualidad, aunque de cuando en cuando añada algunas cosas sobre otros temas pertinentes, como la extensión del término "individua". En segundo lugar queda clara la opacidad de los textos en el *Comentario*. No es fácil determinar con seguridad la posición que Boecio adopta. En tercer lugar, Boecio presenta por lo menos tres diferentes concepciones de la individualidad (como indivisibilidad, impredicabilidad e intransferibilidad) que, aunque no claramente delineadas, abren alternativas no siempre compatibles. Finalmente, el texto no distingue entre las dimensiones metafísicas, epistémicas o lógico-lingüísticas de la individualidad. Todo esto explica la diversidad de opiniones en la primera parte de la Edad Media tanto sobre la individualidad como sobre lo que Boecio pensaba sobre la individualidad. El texto de Boecio es rico en sugerencias más que en explicaciones y aclaraciones. No en balde el período que le sigue es rico en especulación.

Bibliografía

Boecio, *Isagoge Porphyrii commentorum,* a cargo de Samuel Brandt, en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 38 (Viena: Tempsky, 1906; reimpreso en Nueva York: Johnson Rep. Corp., 1966).

Gracia, J., *La Filosofía y su historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

Notas

[1] Cf. J. Gracia, *La Filosofía y su historia*, México, 1998.
[2] *Op. cit.,* p. 147.
[3] Ibíd., p. 49.
[4] Ibíd., pp. 81-82.
[5] Ibíd., p. 135 (*Pl* 64, 71).
[6] Ibíd., 167 (*Pl* 64, 86).
[7] Y en efecto, la interpretación ofrecida tiene sólida base en un texto del *Comentario a las* Categorías, donde Boecio define explícitamente al individuo como lo que no es divisible en especies u otros individuos. *In Categorias Aristotelis libri quatuor,* I, c. 2 (*Pl* 64, 171-172).

Capítulo 6

Hume: el equilibrio racional de la vida

Carmen Ors Marqués
Vicente Sanfélix

6.1. Texto

El hombre es un ser razonable que como tal recibe de la ciencia su alimento y nutrición adecuados. Pero tan estrechos son los límites del entendimiento humano que, tanto por lo que hace a la extensión cuanto por lo que hace a la seguridad de sus logros poca satisfacción puede esperarse a este respecto. El hombre es un ser sociable no menos que razonable, pero tampoco puede siempre gozar de una compañía agradable y entretenida, o mantenerse en el talante adecuado para gustar de ella. Por lo demás, el hombre es también un ser activo, y por esta disposición tanto como por las varias necesidades que acucian la vida humana ha de someterse a negocios y quehaceres. Y no obstante, la mente necesita algún que otro descanso, pues no puede siempre mantenerse en la tensión de las preocupaciones y los negocios. Parece, pues, que la naturaleza ha señalado una clase mixta de vida como la más adecuada para la raza humana, y secretamente ha amonestado a los hombres para que no permitan que ninguna de esas tendencias les *arrastre* demasiado, hasta incapacitarlos para otras ocupaciones y entretenimientos. Concedo tu pasión por la ciencia, les dice, pero haz que tu ciencia sea humana, de tal modo que pueda referirse a la acción y a la sociedad. El pensamiento abstruso y las indagaciones profundas yo las prohíbo, y severamente las castigaré con la melancolía pensativa que conllevan, la incerteza sin fin en que te envuelven y con la fría recepción que tus pretendidos descubrimientos encontrarán cuando los comuniques. Sé un filósofo, pero, en medio de tu filosofía, sé todavía un hombre. (*Investigación sobre el entendimiento humano,* I, § 6, 35-37)

Man is a reasonable being; and as such, receives from science his proper food and nourishment: But so narrow are the bounds of human understanding, that little satisfaction can be hoped for in this particular, either from the extent of security or his acquisitions. Man is a sociable, no less than a reasonable being: but neither can he always enjoy company agreeable and amusing, or preserve the proper relish for them. Man is also an active being; and from that disposition, as well as from the various necessities of human life, must submit to business and occupation: but the mind requires some relaxation, and cannot always support its bent to care and industry. It seems, then, that nature has pointed out a mixed kind of life as most suitable to the human race, and secretly admonished them to allow none of these biases to draw too much, so as to incapacitate them for other occupations and entertainments. Indulge your passion for science, says she, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society. Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish, by the pensive melancholy which they introduce, by the endless uncertainty in which they involve you, and by the cold reception which your pretended discoveries shall meet with, when communicated. Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man. (*Enquiry concerning the human Understandig*, pp. 8-9 de la ed. Selby Bigge)

6.2. Comentario

David Hume nació en Edimburgo en 1711 y murió en esa misma ciudad en 1776. Vivió pues en el siglo XVIII, el de las Luces, por lo que fue coetáneo de los *philosophes* ilustrados, con muchos de los cuales, gracias a sus prolongadas estancias en Francia, llegó a tomar conocimiento personal. Este detalle ya puede darnos una idea de lo incorrecto, o al menos de la parcialidad, de ese tópico historiográfico, vigente por mucho tiempo, en virtud del cual se le consideraba como el tercer integrante –los otros dos serían John Locke y George Berkeley–, de esa corriente denominada muchas veces como "empirismo inglés". La principal objeción a semejante encasillamiento de nuestro autor no proviene sólo de que ignore su origen escocés (o el irlandés de Berkeley), sino sobre todo de que resulta más confundente que iluminadora, pues si bien es cierto que la filosofía de Locke constituye muchas veces el interlocutor más o menos solapado de Hume (no se podría decir lo mismo, o al menos no en la misma medida, de Berkeley), no por ello deja de ser importante en su pensamiento la influencia de autores racionalistas como Descartes, Malebranche, Leibniz o Spinoza; por no decir ya nada de otros pertenecientes a la tradición escéptica –a la que Hume se autoadscribía–, como Cicerón, Sexto Empírico,

Montaigne o Bayle; o a la tradición sentimentalista en filosofía moral, como Hutcheson o Butler.

Por todo ello, mucho más ajustado a la propia percepción que Hume tenía de su pensamiento sería decir que estamos ante un autor que recibe un gran cúmulo de las más variadas influencias que decanta en un pensamiento de talante escéptico por el que ha de ser considerado, con justicia, como el más eximio representante filosófico de lo que se conoce como la "ilustración escocesa", movimiento al que habría que adscribir igualmente a autores tan importantes como William Robertson o nada menos que como Adam Smith, amigo y discípulo de nuestro filósofo.

Por otra parte, el texto está extraído de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, obra que Hume publicó por primera vez en 1748 y que constituye una refundición del primer libro de su *Tratado de la naturaleza humana*, "Sobre el entendimiento", publicado originalmente en 1739. La experiencia del fracaso editorial que supuso esta primera obra del filósofo escocés se hace notar poderosamente, como vamos a ver, en las líneas seleccionadas. Y no es el único elemento autobiográfico que el texto deja traslucir. Con esta *Investigación,* así como con la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) y su *Disertación sobre las pasiones* (1757), buscaba Hume hacer asequibles a un público más amplio las tesis filosóficas que había expuesto, de manera un tanto confusa y desordenada, en aquella obra juvenil.

La sección primera, a la que pertenece el texto, lleva por título "Sobre las diferentes especies de filosofía", y en ella Hume elabora su concepción de la filosofía moral –término que hay que entender en contraposición a la filosofía natural, cuyos principios matemáticos había establecido Newton en su obra fundamental– como ciencia de la naturaleza humana o ciencia del hombre.

Al respecto defiende Hume que la filosofía moral puede entenderse en dos sentidos diferentes: como filosofía fácil que estudia al hombre en tanto que inclinado a la acción y movido por el gusto, y como filosofía difícil y abstrusa que considera al hombre en tanto que interesado en conocer. La primera, por tanto, vendría a coincidir con lo que hoy entendemos por ética, política y estética –esta última llamada por Hume "criticismo", o sea, el ejercicio de la crítica del arte–. La segunda, ciencia propiamente dicha del entendimiento humano, la identifica Hume con lo que la tradición filosófica ha llamado "metafísica" y, menos frecuentemente, con la "lógica". De modo que bien podría decirse que la metafísica es entendida por Hume como lógica, es decir: como investigación del alcance y límite del conocimiento humano o de su facultad, el entendimiento.

Toda la sección primera constituye en su conjunto una defensa de la posibilidad y necesidad de construir una filosofía moral difícil y abstrusa, esto es, una metafísica, ya que, según Hume, sólo sobre su base pueden erigirse una filosofía moral fácil, una ética, una política y una estética bien fundadas. Pero, y esto es lo que ha dificultado especialmente la comprensión del significado de esta sección, Hume también critica en ella a una cierta metafísica, aquella que aliada con la superstición –rótulo que en la obra del pensador escocés suele tener una connotación religiosa– ha servido para difundir las "virtudes" monacales (vicios en realidad), apuntalar una política clerical y promover un arte servil, puritano y pacato.

En resumen: el objetivo de esta primera sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano* es defender lo que Hume consideraba que era la buena metafísica y criticar la mala. Defender las luces y criticar la superstición.

En el contexto que acabamos de delinear, el texto se plantea el problema de cómo deba practicarse la filosofía –cómo deba satisfacerse "la pasión por la ciencia", y aprovechamos para llamar la atención sobre esta sinonimia, a la que luego habremos de volver, entre "ciencia" y "filosofía"– para que ésta esté en sintonía con la naturaleza humana. De modo que, y es importante reparar en ello, Hume pretende basar su meta-filosofía, su concepción de lo que deba ser la filosofía, en una antropología, en un diagnóstico sobre la condición humana.

Al respecto, Hume mantiene la siguiente tesis: hay tres hebras que tejen la naturaleza humana, la teórica –"el hombre es un ser razonable que como tal recibe de la ciencia su alimento y nutrición adecuados"–, la social –"el hombre es un ser sociable no menos que razonable"– y la práctica –"el hombre es un ser activo, y por esta disposición, tanto como por las varias necesidades que acucian la vida humana, ha de someterse a negocios y quehaceres"– . Aunque el texto no lo explicita, Hume consideraba que el predominio de una u otra de estas dimensiones de la naturaleza humana determinaba diferentes tipos de carácter. No obstante, y ésta sí que es una tesis explícita en el texto, el predominio absoluto de una de ellas conduce al desequilibrio. O dicho de otra manera, cada una de estas dimensiones tiene sus peculiares inconvenientes.

Así la dimensión teórica es fuente de parca satisfacción dado el limitado alcance de nuestras facultades cognitivas –"tan estrechos son los límites del entendimiento humano que, tanto por lo que hace a la extensión cuanto por lo que hace a la seguridad de sus logros, poca satisfacción puede esperarse a este respecto"–. Nos encontramos así, ya en las primeras páginas de

la *Investigación*, ante la tesis fundamental de la filosofía de Hume, una tesis escéptica (y conviene no olvidar que incluso de la filosofía natural de Newton, que tanto deslumbrará a otros, como más adelante dejará claro en esta obra hace nuestro filósofo una interpretación escéptica, considerando que la más perfecta física sigue dejando en la oscuridad los primeros principios de la naturaleza). La razón, el entendimiento, es una facultad autodestructiva que socava nuestras certezas más naturales; en vano buscaremos una justificación racional a nuestra creencia de que el sol saldrá mañana, o incluso de que el sol exista objetivamente, o de que nosotros que lo contemplamos hoy somos los mismos que ayer lo contemplaron. Igualmente, si deducimos de la certeza que cualquier cálculo nos inspire la incerteza que provoca el considerar que podemos haber cometido un error al calcular, y otro error al calcular el error que podemos haber cometido, y así sucesivamente, nuestra confianza en los procedimientos demostrativos irá menguando lenta pero inexorablemente.

Por lo que hace a nuestra vocación sociable, aunque fuente de placer también tiene sus inconvenientes. Hume señala uno objetivo y otro subjetivo. Nadie está a salvo de caer en manos de unos pesados o estultos –"tampoco puede gozar siempre de una compañía agradable y entretenida"– y a veces cuando la compañía está para nosotros, nosotros no estamos para ella –"o mantenerse en el talante adecuado para gustar de ella"–. Sin duda Hume no compartía el pesimismo antropológico de Hobbes. Lejos de ser unos lobos para los otros, los humanos se inspiran sentimientos de simpatía que constituyen la clave de la bóveda de toda la ética humeana. Pero nuestro filósofo, familiarizado como estaba con el mundo de los salones tan magistralmente descrito en novelas como la de Laclos, sabía que las relaciones sociales también tienen su dosis de peligrosidad. Las necesarias e ineludibles convenciones sociales desgastan al individuo, quien a menudo necesitará también retirarse de ellas.

Por lo que respecta a la dimensión negociosa y práctica de la naturaleza humana, Hume no la despreciaba en absoluto, tanto porque es necesaria para la satisfacción de nuestras necesidades, cuanto porque resulta de una propensión connatural a los seres humanos; pero estaba lejos de considerar, en la estela de un Bacon, que la sociedad hubiera de reducirse a una especie de empresa productiva, interesada únicamente en el dominio de la naturaleza y el crecimiento económico. Amante como era de la "República de las letras", de las *belles lettres,* consideraba que una sociedad que no cuidara este aspecto de la vida humana más tendría de bárbara que de civilizada. Y del mismo modo, el hombre que no atendiera a este aspecto de la vida no podría consi-

derarse elegante sino, más bien, bastante animal. El ocio de la teoría y de la vida social proporcionan, por lo demás, un reparador descanso al tráfago de la vida negociosa –"no obstante, la mente necesita algún que otro descanso, pues no puede siempre mantenerse en la tensión de las preocupaciones y los negocios".

En suma, pues, que para un ser humano lo más deseable es un carácter equilibrado, teórico, sociable y práctico a la vez, que le permita llevar un modo de vida mixto, agradable y útil tanto para él mismo cuanto para los demás, o lo que es lo mismo, virtuoso. Con lo que vemos que sobre la descripción antropológica se erige la prescripción moral. Puesto que somos razonables, sociables y prácticos, cultivemos la teoría, las relaciones sociales y los negocios. No hacerlo es contravenir a la naturaleza, a la nuestra propia, y tiene su coste –"Parece, pues, que la naturaleza ha señalado una clase mixta de vida como la más adecuada para la raza humana, y secretamente ha amonestado a los hombres para que no permitan que ninguna de esas tendencias les arrastre demasiado, hasta incapacitarlos para otras ocupaciones y entretenimientos".

Cuando esta recomendación genérica se concreta para la filosofía impone sobre ésta la necesidad de humanizarse, de no desatender ni a la sociedad ni a la práctica –"Concedo tu pasión por la ciencia, les dice, pero haz que tu ciencia sea humana, de tal modo que pueda referirse a la acción y a la sociedad"–. El coste de desatender esta admonición de la naturaleza es la melancolía, la incerteza y el aislamiento del docto encerrado en su torre de marfil –"El pensamiento abstruso y las indagaciones profundas yo las prohíbo, y severamente las castigaré con la melancolía pensativa que conllevan, la incerteza sin fin en que te envuelven y con la fría recepción que tus pretendidos descubrimientos encontrarán cuando los comuniques".

Como en otros muchos pasajes de la *Investigación*, las observaciones de Hume en este punto tienen un marcado tinte autobiográfico. Por su conservada carta a un médico, probablemente el doctor Arbuthnot, redactada cuando contaba veintitrés años de edad y proyectaba ya la redacción del *Tratado sobre la naturaleza humana,* sabemos que su entusiasta dedicación a la filosofía le llevó al borde del trastorno nervioso. Y en la conclusión del primer libro de esa su primera obra hay páginas, a nuestro entender inadecuadamente atendidas por la mayor parte de los comentadores, en que Hume eleva a categoría filosófica la noción de melancolía; de lo que luego habrían de aprovecharse sus acérrimos enemigos, los filósofos escoceses del sentido común, para reprocharle que sus planteamientos no eran sino los propios de una especie de demente filosófico.

El asunto no es, en absoluto, baladí y tiene que ver con el escepticismo humeano. Como ya dejamos dicho más arriba, según éste la razón es una facultad autodestructiva que antes socava, que fundamenta, nuestras certezas. Si el filósofo se deja guiar únicamente por ella terminará, indefectiblemente, convertido en un extravagante pirrónico que duda de lo que a nadie en sus cabales se le ocurriría jamás dudar: de la existencia del mundo objetivo, de su propia identidad a través del tiempo, o, incluso, de la certeza de las conclusiones de nuestros cálculos matemáticos. Basta la referencia a los otros –aunque sólo sea como compañeros de una partida de cartas– o la atención a nuestras necesidades más básicas –el calor que proporciona el fuego, el alivio de la sed que nos da el agua– para que todas estas dudas se disipen, y la actitud mental que las alumbró nos parezca forzada y artificial.

De este modo, la referencia a los otros y a las cosas prácticas se convierte en un importante principio corrector interno a la propia reflexión filosófica, pues nos hace comprender que, al fin y al cabo, las dudas pirrónicas son dogmáticas, ya que descansan sobre una confianza en la razón que, puestos a ser cumplidamente escépticos, cabría cuestionar, y con ello ayuda a mitigar el escepticismo, a tornarlo de pirrónico en académico, a adoptar una filosofía que, justamente por desconfiar de la razón puramente teórica, permite que nos fiemos de nuestra propia naturaleza, sociable y práctica, para poner fin a las "incertezas sin fin" en que aquélla tiende a envolvernos.

Ahora bien, como el texto deja claro, melancolía e incerteza no son los únicos costes que habrá de afrontar quien se deje arrastrar por la pura razón teórica: también deberá asumir "una fría recepción" de sus supuestos descubrimientos. De nuevo hay aquí un clarísimo elemento autobiográfico en el texto humeano. El joven autor del *Tratado*, ansioso de fama y reconocimiento literario, había comprendido que difícilmente podría satisfacer esta, según su propia confesión autobiográfica, su "pasión dominante" con obras tan doctas. Para acceder a un público más amplio, a esa parte cultivada de la humanidad que ni constituye el estrecho mundo de los especialistas ni está limitada o condenada a llevar una existencia casi puramente animal; para acceder, en suma, a los ciudadanos de la cosmopolita República de las letras, se imponía un giro de estilo, el paso desde el docto tratado al elegante ensayo.

En definitiva, pues, se trataba de sacar a la filosofía de su secular reclusión en monasterios y universidades, de ese ambiente cargado y viciado, estrecho, en el que, huérfana del elemento corrector que, como hemos visto, suponen la sociedad y los problemas prácticos, tan fácil es caer en la ensoñación quimérica de la pura razón. Se trataba de ser filósofo, sí, pero sin olvidarse por

ello de que nuestros congéneres deben ser el principal motivo de nuestra preocupación filosófica –la naturaleza humana– y el destinatario final de nuestras especulaciones, cuyo único fin legítimo no puede ser otro sino el de mejorar la vida, brindando un entretenimiento, la reflexión, inocente y útil en cuanto arma decisiva en el combate contra la superstición y su vicio contrario, el entusiasmo –términos que para Hume tienen igualmente connotaciones religiosas– que emponzoñan las relaciones sociales hasta poder llegar a poner en peligro la convivencia pacífica que constituye el fundamento indispensable del progreso material de cualquier sociedad.

Todo esto, en suma, es lo que condensadamente se expresa en la conclusión del texto, en la última admonición que la naturaleza, cómo no, dirige al pensador: "Sé un filósofo, pero, en medio de toda tu filosofía, sé todavía un hombre".

Quizá estemos ahora en disposición de apreciar cómo este texto, aparentemente sencillo, viene a inscribirse polémica y muy complejamente en una larga tradición de discusión sobre lo que la filosofía deba ser y cómo deba relacionarse con el resto de la cultura.

En efecto, por no remontarnos más ya en Platón y Aristóteles –quien, aprovechamos para apuntar, también estaba preocupado por la relación que pudiera existir entre la genialidad y la melancolía– está bien presente el tema. El filósofo, para el primero, es quien escapa de la caverna, ve la realidad fuera de ella, y luego, incomprendido, vuelve a ella para cumplir una obligación política. Partícipe de una concepción mucho menos intelectualista y más prudencial de la política, el Estagirita no reserva este último papel directivo al filósofo, a cuyas virtudes noéticas no está nada claro qué papel le pueda quedar reservado en la ciudad.

Sea como fuere, uno y otro prolongan una tradición elitista que ve al filósofo como un ser un tanto extramundano, esto es extrañado del mundo; como una especie de *sophós*, de sabio, que sobrevuela a distancia la realidad y desde esa altura puede, si es que ha de hacerlo, intervenir en ella. Una concepción elitista y extramundana de la filosofía y del filósofo que tendrá un fuerte eco en la parte más gruesa de la tradición occidental en la que aquella y éste pasarán de las escuelas griegas a las celdas monásticas, primero, y al aula universitaria, después.

Pues bien, es justamente como una polémica con esta concepción elitista y extramundana de la filosofía y del filósofo, de larga tradición como acabamos de apuntar, como hay que entender el significado global del texto. Texto que solapadamente critica, como ya hemos visto, la práctica "doctoral" de la filosofía, que la condena al extravío y el aislamiento, para pasar

a reivindicar una práctica "elegante" y mundana que pueda hacer que filosofía y filósofo se incorporen a lo que Hume denominaba "el mundo de la conversación".

No obstante, y éste es el reto cuya dificultad el mismo Hume experimentó en sus propias carnes, esta vocación mundana de la filosofía no debiera sacrificar el rigor y la profundidad de la docta especulación. Al fin y al cabo, el pensador escocés seguía viendo a los doctos como sus "compatriotas" intelectuales, y no aspiraba sino a ejercer el papel de embajador –un papel que en la realidad llegaría a desempeñar como representante de la Gran Bretaña en Francia, anécdota que puede considerarse como encarnación simbólica de lo mucho de afrancesado que hay en su pensamiento– de los mismos en el mundo de la conversación elegante. O expresado de otra forma y sirviéndonos igualmente de sus propios términos, no aspiraba a eliminar la filosofía difícil y abstrusa en beneficio de una fácil y obvia, sino a lograr el equilibrio, la síntesis, de ambas, a acertar con una manera de escribir, y de pensar, que hiciera, lo más fácilmente posible, asequible lo difícil.

Pero si recién apuntábamos de manera muy sucinta y esquemática a los antecedentes que constituyen el telón de fondo polémico de sus observaciones, el pre-texto de nuestro texto, si es que así se nos permite expresarnos, quizá fuera ahora pertinente preguntarnos por su post-data, por su influencia en el posterior desarrollo de la historia de la filosofía.

También aquí nuestro comentario no puede ser sino extremadamente esquemático. Y con todo, no podemos obviar una precisión. Como filósofo docto, la influencia de Hume ha sido decisiva en la historia de la filosofía. Al fin y al cabo, Hume es uno de los grandes clásicos de la filosofía occidental. Otro asunto es si quienes se han creído influenciados por él siempre han acertado a captar el significado profundo de sus tesis o, lo que quizá aún sea más importante, el talante de su pensamiento. Pero, precisamente porque la influencia de Hume ha sido, sobre todo, en tanto que pensador docto, es más que dudoso que la concepción de la filosofía que el texto analizado vehicula haya tenido un peso importante en el efectivo desarrollo posterior de la filosofía. Dicho con otras palabras, si bien la filosofía de Hume, interpretada con mayor o menor fortuna, ha sido francamente influyente, probablemente no pueda decirse lo mismo de su concepción de la filosofía. Veamos.

Aunque Hume se quejó reiteradamente del poco impacto que sus obras filosóficas –especialmente el *Tratado de la naturaleza humana*– tuvieron, lo cierto es que éstas no pasaron en absoluto desapercibidas. Objeto de las críticas, no siempre corteses, de sus compatriotas Reid y Beattie, filósofos (pretendidamente) defensores del sentido común (en realidad defensores del sen-

tido común puritano), el escepticismo del pensamiento en ellas desarrollado le impidió el acceso a la docencia universitaria.

Más positiva, y decisiva, fue su influencia sobre Kant, en quien actuó, según celebérrima confesión de este último, como despertador de su sueño dogmático. Aunque algunos, como Russell, dudaran del despertar kantiano, lo cierto es que muy probablemente a través de Kant el escepticismo epistemológico del filósofo escocés pasó a informar los planteamientos de algunos de los pesos pesados de la filosofía alemana del siglo XIX, el caso de Schopenhauer o, incluso, y aunque no sea ésta una influencia usualmente señalada, de Nietzsche. Y así, procedente de esta matriz, se puede detectar la huella humeana todavía en el *Tractatus logico-philosophicus* redactado por el joven Wittgenstein en la segunda década del siglo XX, o resulta comprensible el interés que suscitó su pensamiento en un pensador como Deleuze. En cualquier caso, y de manera muy telegráfica, hay que decir que los planteamientos de los filósofos trascendentales, o de sus derivas más o menos irracionalistas, aun cuando se sirvan de los aspectos escépticos del pensamiento del escocés, cuadran mal tanto con su desconfianza respecto a los *a-priorismos*, cuanto con su talante moderado.

Obviamente, la huella de Hume también está presente en la tradición empirista que, a través del empiriocriticismo del siglo XIX, se adentra en el siglo XX por mor de los planteamientos de muchos de los filósofos analíticos, así como en el utilitarismo, el emotivismo moral o las perspectivas liberales en filosofía política. De Mach a Quine –para quien por lo que toca al problema de la justificación de nuestras creencias inductivas, la conclusión humeana resumía sin más la condición humana– o Goodman –para quien Hume era el más importante filósofo clásico–, pasando por el ya mentado Russell o los positivistas lógicos; lo mismo que de Mill a Stevenson, o a Gellner, el pensamiento de nuestro autor constituye una referencia ineludible.

Centrándonos en el aspecto epistemológico, y dejando de lado lo relativo a la filosofía moral (en la que la posición de Hume es bastante resbaladiza y compleja) y política (en la que, desde luego, Hume debe contar como un puntal de los planteamientos liberales) hay que decir que el empirismo funciona en Hume mucho más como un principio metodológico que como un dogma. Lo que, unido a su poca estima por el formalismo, le separaría notablemente de muchos de los autores recién aludidos. De hecho, el que poco a poco así se haya ido comprendiendo es lo que ha permitido a algunos –el caso más notorio quizá sea el de Peter Strawson– descubrir, a cuenta de su naturalismo y de su escepticismo de fundamentación, la cercanía en la que se encontrarían en muchos aspectos Hume y el último Wittgenstein; y a otros muchos des-

cubrir un "nuevo Hume", alejado de los planteamientos "anti-realistas" que, como sombra muchas veces indeseada, suelen acompañar a los planteamientos dogmáticamente empiristas.

En cualquier caso, todo esto tiene que ver con la influencia de la filosofía de Hume, no con la influencia de su concepción de lo que debiera ser la filosofía, que constituía el tema del texto seleccionado. A este respecto quizá sea el momento de ahondar un poco más en algo que nosotros nos hemos limitado a apuntar, ya que no aparece explícitamente tematizado en las líneas que hemos escogido; nos referimos a la sinonimia con la que funcionan en los escritos del escocés los términos "filosofía" y "ciencia".

Ciertamente, en la época de Hume todavía no se había aquilatado la distinción entre una y otra –baste reparar en que la obra científica fundamental de Newton se titulaba *Principios matemáticos de filosofía natural*–, pero hay razones convincentes para pensar que nuestro filósofo no vería con buenos ojos la escisión que posteriormente terminaría por hacerse casi canónica.

En efecto, como hemos visto el objeto de la metafísica lo constituía, para Hume, la naturaleza o, como dice otras veces, la mente humana. Su propósito al respecto era el de descubrir las leyes que regían su funcionamiento. Lo que explica que algunos comentadores, sacando partido de algunas analogías que el propio Hume apunta entre el mundo mental y el físico, hayan podido catalogar su pretensión como la de constituirse en el Newton de las ciencias humanas. Y de hecho, es innegable que sus puntos de vista ejercieron una notable influencia en los planteamientos de las corrientes asociacionistas de la más temprana psicología científica, así como en aquellos antropólogos que se sirvieron de los principios de asociación para dar cuenta de las creencias mágicas propias de la mentalidad primitiva. Razón por la cual podría pensarse que el pensador escocés habría estado dispuesto a suscribir que su filosofía no era, en realidad, nada diferente de la psicología; una tesis que, condenada como craso psicologismo por buena parte de la filosofía de los albores del siglo XX, ha terminado por ser explícitamente vindicada por quienes, en la estela de Quine, se declaran partidarios de la naturalización de la epistemología.

Conviene, no obstante, andarse con cuidado en este punto. Verdad es que Hume consideraba que el tema propio de la reflexión filosófica era una realidad –la naturaleza humana– lógicamente contingente; contingencia que debía afectar, de igual manera, a las tesis filosóficas, la mayor parte de ellas, por decirlo a la manera de Hume, razonamientos sobre cuestiones de hechos (contingentes), y no clarificaciones de relaciones (necesarias) entre ideas. Pero Hume siempre fue bien consciente de las limitaciones que la investigación de

la naturaleza humana debía asumir. De modo que, lejos de tener una concepción experimental y matemática de la misma, pensaba que su principal banco de datos debía proporcionárselo la observación perspicaz de la vida cotidiana y la historia.

En resumidas cuentas, cierto es que Hume no pensaba que existiera una diferencia de principio entre filosofía y ciencia. Pero no menos cierto es que, contra lo que suele ser asumido por los partidarios de los enfoques naturalizadores en epistemología, consideraba que la investigación de la naturaleza humana tenía peculiaridades que la distinguían claramente de las ciencias naturales.

Podemos ahora retomar el tema propio del texto seleccionado: la concepción de lo que, según Hume, debía ser la práctica de la filosofía. Al respecto hay que decir que el influjo de la misma ha sido más bien escaso. La filosofía ha seguido refugiada principalmente en las universidades y ha continuado siendo practicada en un estilo doctoral. Algunas excepciones importantes ha habido, desde luego. Russell, Sartre o, en nuestro país, Ortega, son casos de filósofos que consiguieron que su pensamiento trascendiera los estrechos límites de la academia. Pero no seremos nosotros quienes osemos ni siquiera sugerir que haya habido en este punto una influencia positiva de nuestro autor sobre estos pensadores.

Mención aparte merecería la tradición marxista, en la que el objetivo, explícitamente formulado en la XII tesis sobre Feuerbach, de transformar el mundo, en lugar de interpretarlo, constituye el santo y seña de su meta-filosofía. Pero obviamente, y por mucho que esta tradición haya ido rebajando sus pretensiones revolucionarias con el discurrir de las generaciones y los acontecimientos, la influencia que deseaba el ilustrado y burgués Hume que tuviera la filosofía era más ampliamente cultural y menos fundamentalmente política.

En este sentido, si algún autor contemporáneo se encuentra especialmente cercano a los planteamientos de Hume quizá éste sea Richard Rorty, aunque a buen seguro haya que volver a repetir que es muy improbable que pueda hablarse de una influencia positiva de nuestro filósofo sobre los planteamientos acerca de este punto del pensador norteamericano.

En efecto, las posiciones metafilosóficas que éste empezó a asumir desde finales de los años setenta: su propuesta de que la filosofía se vuelva edificante, su preocupación por la defensa y el fortalecimiento de una tradición liberal e ilustrada de cuya contingencia se es bien consciente, el giro ensayístico de su estilo... son elementos que sintonizan con el espíritu de la propuesta humeana.

Que Rorty haya negligido la influencia de Hume puede haberse debido, sin duda, al hecho de que, de acuerdo con el grueso de la tradición historio-

gráfica, lo habría situado en el ámbito de esa epistemología que él pretendió destruir ya en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Pero también a que no haya reparado suficientemente –como también es usual– en el significado de las tesis metafilosóficas del escocés, quizá porque, como otros muchos, no haya hecho caso del repudio humeano del *Tratado de la naturaleza humana* y haya seguido dirigiéndose a esta obra, antes que a la *Investigación sobre el entendimiento humano*, para calibrar su pensamiento.

En cualquier caso, y sea de este punto lo que fuere, a pesar de la cercanía que acabamos de apuntar entre los planteamientos de Hume y Rorty en cuanto a la concepción de lo que deba ser la filosofía hay una importante diferencia entre uno y otro que no conviene olvidar. El filósofo norteamericano parece haber terminado por asumir una muy tajante distinción entre la filosofía díficil y la fácil, por utilizar la terminología del propio Hume. Al segundo Wittgenstein o, quizá sobre todo, a Davidson, fiaría la tarea de poner los abstrusos fundamentos de sus propios puntos de vista más asequibles. Pero como hemos dejado dicho, Hume no estaba por semejante separación. Su intención no era dejar a otros la metafísica para dedicarse él a una filosofía edificante. Más bien su propósito era edificar sobre los fundamentos de su propia metafísica. Y hacer ésta lo más accesible posible. En este sentido quizá cupiera defender que las propuestas humeanas sobre todo este asunto están más cerca de las de aquellos que, como Putnam recientemente o Dewey anteriormente, se han planteado la necesidad de desenclaustrar la filosofía sin que por ello pierda ni un ápice de su rigor. En suma, el texto de Hume, su propuesta de hacer una filosofía que conecte el mundo docto con el de la conversación, que sintetice la filosofía difícil con la fácil, una filosofía humana, ha de entenderse como un claro precedente de los planteamientos de todos aquellos que reiteradamente se han planteado la necesidad de una "transformación" o "reforma" de la filosofía[1].

Bibliografía

El texto comentado está tomado de la siguiente edición:

Hume, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Istmo. Madrid, 2004.

Otras obras de Hume citadas en sus traducciones castellanas son:

Tratado de la naturaleza humana.

Investigación sobre los principios de la moral.

Nota

[1] Nuestro comentario asume una estructura clásica. Aunque no lo hemos dividido en apartados, tiene partes fácilmente diferenciables. La primera (párrafos 1 y 2) trata de ofrecer un breve bosquejo biográfico del autor –Hume en este caso– y situarlo en el contexto de la historia de la filosofía. La segunda parte contextualiza el texto por referencia, primero, a la obra a la que pertenece (párrafo 3) y, segundo, a la sección de la misma en que se inscribe (párrafos 4-7). A partir de aquí se inicia el comentario del texto propiamente dicho siguiendo una metodología para realizarlo deudora de los planteamientos hermenéuticos de Collingwood. Empezamos, así, por reconstruir el problema o la pregunta a la que el texto pretende responder (párrafo 8); después precisamos los presupuestos que Hume asume para responderla, en este caso una serie de premisas antropológicas (párrafos 9-13) y, por último, planteamos la respuesta que Hume ofrece a su problema glosando su significación (párrafos 14-20). Concluso el comentario del texto propiamente dicho intentamos hacer ver cómo el mismo viene a insertarse polémicamente con la tradición de pensamiento que lo precede (párrafos 21-25) lo que nos permite, de paso, añadir al análisis del texto anteriormente realizado una visión más sintética sobre su significado global. Para terminar (párrafos 26-36) apuntamos sucintamente algo a propósito de la influencia global que la filosofía de Hume ha tenido en la historia efectual de la filosofía y, más particularmente, a propósito de la cuestión planteada en el texto.

Capítulo 7
Kant: la buena voluntad

Jacinto Rivera de Rosales

7.1. Texto

(1) No es posible pensar nada en el mundo, ni siquiera fuera de él, que pudiera ser tenido como moralmente bueno sin restricción alguna excepto una *buena voluntad*. (2a) Entendimiento, ingenio, juicio, o como quieran llamarse los *talentos* del espíritu, (2b) o valentía, decisión, perseverancia en el propósito, como cualidades del *temperamento*, son, sin duda, en algunos aspectos moralmente buenos y deseables; pero pueden llegar a ser también extremadamente malos y dañinos si la voluntad, que debe hacer uso de esos dones de la naturaleza y cuya peculiar constitución se llama por tanto *carácter*, no es moralmente buena. (2c) Lo mismo sucede con los *dones de la fortuna*. Poder, riqueza, honor, incluso la salud, y todo ese encontrarse bien y estar contento con su situación que caen bajo el nombre de *felicidad*, dan valentía, y a través de ella muy a menudo arrogancia donde no existe una buena voluntad que (3) no rectifique y haga adecuada universalmente a fines (4) su influjo sobre el ánimo y (5) con él también todo el principio de la acción; (6) sin mencionar que incluso un espectador racional e imparcial nunca puede tener complacencia al contemplar que a un ser, que no ostenta ningún rasgo de una voluntad pura y buena, le va ininterrumpidamente bien, y por tanto la buena voluntad parece constituir la condición indispensable misma que nos hace dignos de ser felices. (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Primer capítulo; Ak. IV, 393, traducción propia)

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen der Glückseligkeit machen Muth und hiedurch öfters auch Übermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüth und hiemit auch das ganze Princip zu handeln berichtige und allgemein=zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint.

7.2. Comentario

7.2.1. Ideas

1) La buena voluntad como piedra angular del conocimiento moral común, lo único que para él tiene un valor moral no condicionado. Estamos en la búsqueda del primer principio moral.
2) Todo lo demás: (2a) las capacidades teóricas, (2b) psicológicas o (2c) la feliz fortuna tienen carácter de medios, y será bueno si es utilizado por una buena voluntad. En caso contrario, puede servir para hacer el mal. Quedan en consecuencia descartadas todas ellas como criterio último de moralidad, también la felicidad, el tema clásico de la ética.
3) Esa buena voluntad es la que tiene que ver con los fines universales. Ella abrirá lo que Kant llama el reino de fines o reino de los seres racionalmente libres, pues la buena voluntad es la libertad racional, y la razón es la comprensión de la universalidad y de los distintos modos de ser.
4) La buena voluntad sucede en el ánimo, en la relación de la subjetividad consigo misma. Es ahí donde hemos de buscar el primer prin-

cipio moral, lo cual no quiere decir que ahí se agote todo el ámbito de lo moral.

5) El principio moral es el que nos guía en última instancia en la acción real y no se queda en el mero ánimo interior sin obras, no es una voluntad que se cree buena pero que no pasa o intenta pasar a la acción real.
6) A una voluntad moral le disgusta que el malo sea feliz, es decir, que le vaya bien en el mundo. Por tanto, la buena voluntad debe ser la condición moral de ser felices. De aquí saldrá el postulado de Dios.

7.2.2. El planteamiento anterior de la Crítica de la razón pura (KrV)

Encuadremos primeramente en la obra kantiana este texto, con el que se inicia el capítulo primero de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres (GMS).* Aparecida en 1785, es la primera obra de la filosofía crítica dedicada enteramente a la moral, pero no era la primera vez que ésta hablaba de moral. Ya lo había hecho en la *Crítica de la razón pura (KrV)*, editada en 1781. Kant pensó, muy probablemente, que ésa iba a ser la única crítica que escribiría, con lo cual encontramos en ella, en concreto en la solución de la tercera antinomia y en "El canon de la razón pura", unas reflexiones básicas sobre el deber y la moral[1], mientras que la teleología, el tema de la tercera *Crítica,* ya aparece al final de la *Dialéctica,* al tratarse el uso regulativo de la razón[2], y en ese mismo Canon. Cuando, en contra de lo que fue posiblemente planeado, aparecen las otras dos *Críticas,* Kant siente la necesidad de explicar el título de la primera[3].

Pronto descubre, por tanto, que la *Crítica de la razón pura* no podía dar el marco crítico a las dos partes de la metafísica en cuanto desarrollos del sistema completo: la de la naturaleza y la de las costumbres o ética. En esta última, que retoma la denominación de la disciplina wolffiana "Metaphysica moralis", se encuadra nuestro texto. En él se inicia el proceso de su fundamentación, como ya indica su título. ¿Por qué hay dos clases de metafísica, o dos partes en la metafísica? En la *Crítica del Juicio (KU)*, en el punto I de la Introducción, nos aclara Kant que hay dos clases de conceptos que determinan la posibilidad de las cosas: primero, los conceptos (teóricos) de la naturaleza, que dicen lo que sucede o lo que puede técnicamente suceder, leyes cuyo fundamento fue estudiado en la *KrV*, y, segundo, el concepto de la libertad, que dicen lo que debe suceder, expuesto en la *KpV*: "Práctico es todo lo que es posible mediante libertad"[4]. Esos conceptos abren ámbitos de la metafísica porque nos hablan de la realidad, unos de la realidad de los objetos de la naturaleza, y el

otro de la realidad de las acciones libres. No metafísico, por el contrario, es el concepto de la finalidad en la naturaleza, nos sigue explicando Kant en esa Introducción; ese concepto, que articula toda la tercera *Crítica,* es un principio meramente trascendental, porque no es capaz de determinar ninguna realidad, ni objetiva ni libre, y únicamente sirve como guía del juicio reflexionante en orden a la comprensión de cierta clase de fenómenos (los estéticos, los seres vivos, la especificación de la experiencia y la historia), de manera que posee una validez meramente regulativa[5]. Por eso lo tratado en la *KU* forma parte de la crítica, pero no abre ningún ámbito a la metafísica.

La Metafísica de la naturaleza la inicia Kant en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), y todavía en el *Opus postumum* sigue dándole vueltas, sin lograr una solución que le satisfaga. La Metafísica de las costumbres, por su parte, inicia su camino en esta obra, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (1785). Pero el proyecto encalla y Kant ve entonces la necesidad de abordar una segunda Crítica (1788) con ese mismo tema. Su contenido se completa en *La Metafísica de las costumbres* (1797), dividida en dos partes: "Primeros principios metafísicos del derecho", que fundamentarían la legalidad, y "Primeros principios metafísicos de la teoría de la virtud", que desarrollan la moralidad. En este ámbito práctico o de metafísica ética habría que colocar también la filosofía de la religión, según la cual la comunidad ética ha de configurarse para combatir juntos el mal moral y sus consecuencias.

Pero, ¿por qué encalla el proyecto? El pensamiento ético de Kant da un giro en y tras la *GMS*, un giro que resulta esencial para la comprensión de nuestro texto, pues se inicia justamente con el concepto de buena voluntad y acaba al inicio de la *KpV*. ¿Qué es lo que ha ocurrido? Veamos. Los dos primeros capítulos de la *GMS* investigan el principio supremo de la moral de una forma en el fondo hipotética: *si* existe la ley moral, *entonces* ha de expresarse como un imperativo categórico y conllevar tales y tales características, y Kant ofrece ahí sus tres conocidas fórmulas: sobre la universalidad, el fin en sí y la autonomía, más sus variantes. El tercer capítulo plantea la cuestión que se impone a continuación: ¿pero tiene realidad esa ley moral? La tendrá sólo si existe la libertad, pues únicamente ella podría atender a tal demanda. Ahora bien, ¿cómo probar la existencia o realidad de la libertad requerida por la moral? Aquí surge el problema, que queda irresuelto en el tercer capítulo de la *GMS*. ¿Por qué? Porque Kant ya no puede recurrir a una libertad meramente práctica, como en el Canon de la *KrV*. Necesita en el ámbito práctico también la libertad trascendental como consecuencia del análisis del deber moral que se inicia aquí con el concepto de la buena voluntad, pero Kant no sabe cómo recuperarla ahora, después de haberla defenestrado en la primera *Crítica*.

La libertad trascendental es en principio un asunto cosmológico, pues se la conceptúa como la causa no determinada por otra y capaz por tanto de iniciar por sí una serie de fenómenos, o sea, no heterodeterminada, sino autónoma en cuanto acción real que parte de sí[6]. Por eso Kant la ubica en la tercera antinomia de la *KrV*, la que se apoya en el tercer grupo de categorías, las de relación, en donde se sitúa la causalidad. Allí la tesis afirma que existe la libertad, no ciertamente una libertad infinita que pudiera crear el mundo *ex nihilo* y en cuanto a su sustancia (tema de la cuarta antinomia), sino una libertad finita que, suponiendo la existencia de la o las sustancias del mundo, fuera capaz de ser causa inicial (no causada) de sus cambios o modificaciones (accidentes). La tesis aduce como fundamento de su afirmación de la libertad la necesidad racional de que toda serie de cambios en el mundo tenga un inicio, de que toda serie de fenómenos (enlazados por la ley de la causalidad) encuentre su comienzo en una absoluta espontaneidad causal, que ya no puede ser natural[7]. Es un regreso al infinito que encontramos en las vías de Santo Tomás. Pero aquí no vamos hasta el primer principio de todo el mundo (Dios), sino sólo a parte de él[8], a algunas de sus series fenoménicas o series particulares de causas y efectos, una debilidad argumentativa que aprovechará la antítesis. Esta búsqueda o exigencia está guiada en realidad por la necesidad de asignar una "espontaneidad absoluta de la acción como el fundamento propiamente dicho de la imputabilidad de la misma"[9], o sea, por un interés moral en pro de la libertad[10].

Según la antítesis, por el contrario, "no hay libertad", todo está (hétero)determinado, pues a todo fenómeno se le ha de asignar una causa según las leyes de la naturaleza. La libertad trascendental, o sea, la capacidad de actuar independientemente de las leyes de la naturaleza, rompería la unidad y legalidad de la experiencia, ésta se haría imprevisible y convertiría en imposibles la ciencia y el conocimiento objetivo en general; esta hipótesis no nos ayuda, por tanto, en la investigación y el dominio científico-técnico de la naturaleza. En eso tiene razón la antítesis, pero como ella pretende absolutizarse, es decir, valer para todos los modos de realidad, en verdad es dogmática pues afirma más de lo que sabe. Esto conviene aclararlo, porque no pocas veces se ha confundido la posición kantiana con esta antítesis, haciéndole decir que, según él, todo está determinado, hétero-determinado. En realidad hay que dar la vuelta a esa proposición, y proponerla como tarea, para comprenderla en sentido trascendental, según el cual es el sujeto el que da la regla al objeto: sólo en la medida en que vayamos descubriendo las causas naturales de lo que ocurre puedo mostrar su (hétero)determinación, y en la medida en que no sea así, el principio de causalidad queda como exigencia trascendental para la comprensión objetiva-

dora, como tarea, como "principio regulativo" o regla de búsqueda[11]. En el horizonte de la comprensión objetivadora, la analizada en la *KrV*, es contradictorio introducir el principio de la libertad, pero si ese horizonte pretende llegar a lo incondicionado, a la totalidad del ser, también se contradice, pues sus reglas nos lanzan a un proceso infinito sin límite alguno, a un conocimiento que está siempre en proceso[12]. Por eso, tesis y antítesis son dogmáticas, porque "cada una de ellas dice más de lo que sabe"[13], dado que el conocimiento objetivo no llega a lo incondicionado (contra la tesis), ni por tanto tampoco a la totalidad de las condiciones, debido al continuo espacio-temporal-causal (contra la antítesis). La libertad trascendental no puede ser ni afirmada ni refutada desde el punto de vista objetivante. Pone límites ontológicos al modo de ser de la objetividad, convierte en principio regulativo del conocimiento teórico a la antítesis, y deja un espacio ontológico vacío para otro modo de ser no objetivo como es el de la libertad[14].

Ahora bien, en la *KrV* Kant distingue entre libertad trascendental y libertad práctica, una distinción que hará aguas en la *GMS* justamente a partir del análisis de la "buena voluntad", y que se disolverá en la *KpV*, dejando entrever otra en el seno mismo de esa libertad: libertad como principio y libertad realizada, alfa y omega. En primer lugar ¿qué entiende Kant por "libertad práctica" a la altura de la *KrV*?: "La libertad en su sentido práctico es la independencia del albedrío respecto a la imposición *(Nötigung)* de los impulsos de la sensibilidad"[15]. En eso la distingue Kant de la voluntad animal *(arbitrium brutum),* sólo determinable por estímulos sensibles, por objetos, mientras que la voluntad libre *(arbitrium liberum)* del hombre (lo que será el caso de la buena voluntad) "puede ser determinada por motivos que sólo son representados por la razón"[16], es decir, que no están presentes sino como representaciones. Esto únicamente puede tener lugar si la razón, mediante su concepto de deber, que no tiene cabida en el decurso de la naturaleza, es fundamento suficiente para la determinación de las acciones[17]. Pero si la antítesis de la tercera antinomia hubiera triunfado como principio constitutivo de toda realidad, haciendo desaparecer así todo vestigio de libertad, entonces la libertad práctica sería también una quimera, significaría soñar con los ojos abiertos.

Sin embargo, ¿no es una quimera esa libertad práctica, siendo así que la libertad trascendental es, al menos todavía, un lugar vacío? En "El canon de la razón pura" Kant lo niega. ¿Por qué "canon"? La Analítica trascendental de la *KrV* es el canon del entendimiento, pues muestra las reglas y principios con los que éste configura los objetos reales. La Dialéctica trascendental sirve, por el contrario, no de "canon", sino de "disciplina" a la razón teórica,

señalando sus límites. Sólo en su uso práctico la razón puede y debe ser pura en la determinación de la realidad, y sólo ahí cabe un canon de la razón que muestre su capacidad para dar reglas a las acciones reales (metafísica de las costumbres). La aspiración de la razón de rebasar lo empírico se basaba por tanto en su interés práctico, en su interés por ser libre y determinar la realidad (autonomía). El modo de ser de lo metafísico tendrá que ser traducido de objeto a acción. Las leyes morales no procederán de la experiencia, sino de la razón pura. Pero, ¿puede la razón pura determinar la voluntad humana?, ¿podemos mostrar que la voluntad humana es capaz de determinarse por la sola razón? En el canon, Kant afirma que, al contrario de lo que ocurre con la libertad en sentido trascendental, "la libertad práctica puede demostrarse por experiencia"[18]. La razón que da de ello Kant es que, mientras los animales *(arbitrium brutum)* sólo se mueven por lo que les estimula o afecta directamente a sus sentidos (hoy sabemos que los animales superiores no son tan primitivos), la voluntad humana tiene la capacidad de superar esas impresiones presentes, y actuar "por representaciones de lo que nos es incluso provechoso o perjudicial de una manera más lejana"[19], o sea, podemos diferir el deseo, y *por tanto* también somos capaces de actuar por leyes objetivas de la libertad. Y eso es así, afirma aquí Kant, independientemente de que la razón y la voluntad mismas estén determinadas o no por causas superiores, cuestión que él estima por ahora como meramente teórica sobre la libertad trascendental[20].

Ese "por tanto" *(daher)*[21], esa proximidad racional entre lo provechoso y lo moral, es desmontado en la *GMS* mediante la introducción de la necesaria pureza moral en el motivo de la acción: ésta no sólo ha de ser conforme al deber, sino ser llevada a cabo por mor del deber, lo que pone entre paréntesis o en un segundo plano lo provechoso. En eso consistirá la buena voluntad, en hacer el deber por el deber. Luego que seamos capaces de diferir lo provechoso no es lo mismo que ser morales, ni tiene el mismo fundamento. Éste es un paso revolucionario más allá de toda ética de la felicidad, que se encamina a pensar con toda su fuerza la autonomía de la libertad racional y su modo de ser originario. Ya en la *KrV* Kant distingue claramente por un lado las leyes pragmáticas de la razón, que armonizan nuestras inclinaciones o deseos (muchas veces contrapuestos entre sí) para la obtención inteligente de la felicidad, y por otro las leyes prácticas morales de la razón pura[22], pero aún no saca de ello todas sus consecuencias. Es algo parecido a lo que le ocurrió en la *Dissertatio* de 1770 con el mundo inteligible.

Me explico. Sucede que en el canon de la *KrV* la ley moral no es formulada de manera precisa. Posiblemente por eso, para reflexionar sobre ese asunto, Kant

sentiría la necesidad de escribir la *GMS*, y al hacerlo, da un paso decisivo hacia su ética crítica. En el canon de la *KrV* sólo se dice 1.º) que existe la ley moral, porque la razón pura debe tener su uso adecuado y éste no es el teórico, pues éste conduce a la dialéctica, luego tendrá que ser el práctico; este argumento se repite en el capítulo I de la *GMS*, y viene a decir que el hombre no puede ser un ser absurdo. 2.º) Como hemos visto, se distingue la ley moral de las leyes pragmáticas de la felicidad, basadas éstas en principios empíricos que prescriben en términos hipotéticos, mientras que aquélla es una ley a priori y expresada en términos absolutos, es decir, no dependiente de las circunstancias. 3.º) Pero se la formula ligada a la felicidad y de manera imprecisa: "Haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz" [23]. Qué puede ser eso, no lo sabemos, no se precisa ni se intenta determinar con esta proposición. Es lo contrario de lo que se pretende en la *GMS* con sus fórmulas del imperativo categórico, las cuales, como "con una brújula en la mano" [24], quieren ayudarnos a saber con exactitud matemática qué es lo bueno y lo malo moral en todos los casos[25].

Pero el único problema aquí no es la imprecisión, sino sobre todo que se liga el principio de la moralidad con el de la felicidad. En efecto, aunque se afirma que es la disposición moral del ánimo *(moralische Gesinnung)* la que hace posible participar moralmente en la felicidad y no a la inversa[26], sin embargo la esperanza de la felicidad, expresada en la tercera cuestión: ¿qué puedo esperar?, se convierte a su vez en un requisito de validez de la misma ley moral, como si la acción moral fuera el medio racional y bueno para ser feliz. En efecto, Kant afirma que necesitamos a Dios y la vida futura como garantes para la necesaria ligazón entre moralidad y felicidad, pues sin ellos tendríamos que "considerar a las leyes morales como vanas quimeras, porque el necesario éxito de las mismas [el bien supremo], que la misma razón enlaza con ellas, tendría que quedar suprimido sin ese presupuesto. De ahí también que todos consideren las leyes morales como mandamientos [de Dios], cosa que sin embargo no podrían ser si ellas no ligaran a priori a su regla consecuencias apropiadas, esto es, si no implicaran promesas y amenazas"[27]. O sea, si la razón no enlazara con la ley moral un Dios que le asegure al justo la realización proporcional de su felicidad en una vida futura, la ley moral sería una vana quimera. ¿Por qué? Porque sin Dios ni vida futura sería imposible que las leyes prácticas se conviertan en máximas o fundamentos subjetivos de acción, pues "las excelentes ideas de la moralidad son ciertamente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes *(Triebfeder)* del propósito y de la práctica, ya que no colman el fin completo que a todos y a cada uno de los seres racionales le es necesario y le está determinado de manera natural y por medio de la misma razón pura a priori"[28]. En consecuencia, la no creencia en Dios y

en la vida futura, es decir, la no esperanza de una felicidad asegurada, "echaría abajo mis mismos principios morales"[29]. Esto cambiará radicalmente en la *GMS* y será tachado de moral de mercaderes, justamente porque ahí Kant procede a "separar cuidadosamente la parte empírica de la parte racional"[30] en este terreno de la moral, de igual modo que la primera *Crítica* lo hizo en relación con la objetividad, y "elaborar una filosofía moral pura"[31]. El cambio se iniciará con el concepto de "buena voluntad" y su correspondiente concepto filosófico de imperativo categórico, conceptos clave que no aparecían en la primera *Crítica,* como tampoco el de respeto.

7.2.3. La pureza del resorte o motivo impulsor

En la *GMS* la acción moral se hace más exigente, pues Kant profundiza en el significado ontológico originario de la misma, aunque él no utilice este término, sino que habla de la dignidad de la persona y de que la libertad no puede ser tratada en ningún caso como un simple medio, tampoco para la consecución de la felicidad. La ley moral se expresa en un imperativo categórico, no en un imperativo hipotético que dijera por ejemplo: si quieres ser feliz y vivir en el cielo en una vida futura asegurada por Dios, entonces cumple con el deber. El principio moral hace abstracción (en él, no en el ámbito global a él subordinado de infinitas posibilidades) de todo cálculo de felicidad o provecho, de promesas o amenazas. La ley moral ha de ser tenida en cuenta no por una promesa de felicidad, sino por ella misma; en eso consiste la buena voluntad, y lo contrario es dejar de ser libres, quedarse en un espíritu de esclavos y mercaderes. Luego la promesa futura de felicidad no puede ser el resorte moral o motivo impulsor de la acción. Se consigue aquí una mayor distinción entre moralidad y felicidad, que requiere ser explicada.

Hay tres momentos clave en el ámbito de la moralidad que lo enmarcan. 1) Su primer principio objetivo. Éste es la libertad como fundamento de acción real, más la razón práctica que es su conciencia o saber de sí, el cual se expresa en la exigencia moral o imperativo categórico. 2) El segundo momento es el principio subjetivo (resorte o motivo impulsor, *Triebfeder*) por el que un sujeto racional actúa, aquí en concreto por el que acoge en su máxima la ley moral y actúa en conformidad con ella. Este principio subjetivo es, según la primera Crítica, la promesa de felicidad, garantizada por Dios y la vida futura. Esto es lo que se modifica con los conceptos de "buena voluntad", de "imperativo categórico" y de "respeto" que se introducen en la *GMS* y posteriormente en la *KpV*: el motivo impulsor ha de ser el mismo deber, el respeto por

la ley, o sea, la misma libertad; se ha de ser libre para ser libre. 3) Con la aparición de este segundo elemento, Dios y la vida futura son desplazados a un tercer momento de la moralidad, situado al final, con vistas a hacer posible el bien supremo como su fin último, aunque no dejarán de representar también ahí una fuente de tensión en la recepción del texto kantiano: ¿no estaré actuando por Dios y su recompensa en la inmortalidad?

Pero si ahora el resorte o motivo impulsor de la acción ha de ser la misma ley moral, a fin de no convertirla en medio para otra cosa, entonces no es suficiente la libertad experimentada o libertad meramente práctica defendida en la *KrV*. Ya no basta la conciencia psicológica de que hayamos actuado por deber, pues es imposible determinar por experiencia (del sentido interno), la no existencia de un motivo empírico en nuestra acción moral como último determinante de la misma. Sólo podemos decir que aún no lo hemos encontrado. Hemos de tener en cuenta que en relación con nuestro "querido yo" tendemos a engañarnos, y que el alma humana es insondable. Por todo ello siempre cabe la sospecha[32]. Eso ya lo había reconocido Kant en la *KrV*[33], aunque fuera sólo de pasada. Lo que se anula aquí es además ese recurso a la distinción entre la libertad trascendental y la libertad práctica, como si ésta pudiera ser simplemente "una de las causas naturales"[34], pues, muy al contrario, instaura una legalidad *toto genere* distinta a la de la naturaleza, dado que no sigue los conceptos de la naturaleza sino el concepto de la libertad objetiva y subjetivamente[35]. Ése es el problema con el que se encuentra Kant en el tercer capítulo de la *GMS*: ¿cómo sé que el imperativo categórico tiene realidad y no es mera fantasía? Sólo podré afirmar su realidad si existe la libertad moral y logro demostrarla. Pero ésta no puede ya mostrarse en la experiencia[36]. Mas si queremos mostrarla *a priori* hemos de echar mano del imperativo categórico, con lo cual caemos en un círculo. Ese tercer capítulo acaba torturado.

En la *KpV* Kant invierte entonces los términos: no es la libertad moral la que muestra la realidad de la ley moral, sino a la inversa, la ley moral es un factum de la razón, que sólo puede explicarse desde la libertad[37], pues únicamente un ser libre puede tener conciencia de deber y puede serle imputados sus actos *(Zurechnungsfähigkeit)*. Por tanto, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, porque ésta es la única *ratio essendi* posible de ella[38]. Esa libertad moral no es captable desde la experiencia sensible, dado que no sigue la legalidad heterónoma de la naturaleza, ni objetiva ni subjetivamente, y por tanto requiere lo mismo que se asignaba en la *KrV* a la libertad trascendental: "una independencia de esa voluntad misma respecto de todas las causas determinantes del mundo sensible"[39]. Kant se ve obligado a concluir, en su segunda *Crítica,* que la libertad requerida por el imperativo categórico (y por la buena

voluntad) es la misma libertad trascendental[40]. Ésa es "la magnífica apertura que nos sucede por la razón pura práctica mediante la ley moral, a saber, la apertura de un mundo inteligible gracias a la realización del concepto de libertad, de otra manera trascendente"[41]. Ella es la única idea racional que muestra su realidad mediante el factum moral[42]. Pero entonces hemos de comprender que su realidad es de tal suerte que no está enteramente realizada, sino que la misma libertad la ha de llevar a cabo, o sea, es una cuyo ser se le plantea como tarea o deber para sí misma[43]. De ese modo se introduce en la identidad la dualidad (y con ella la exterioridad del mundo), necesaria para la conciencia de sí y por tanto también para la libertad propia del sujeto, en cuanto acción real que sabe de sí y se realiza libremente. Dicha dualidad es la siguiente: en la misma libertad distinguimos 1) el inicio de una libertad que se busca, que tiene como tarea su propia realización, y que incluso puede destruirse (ése es el mal moral), y 2) el final de una libertad realizada, alfa y omega cuyo tortuoso camino nos lo cuenta la historia en su vertiente externa, la de la legalidad, y *La religión dentro de los límites de la mera razón* en su vertiente interna, la de la moralidad.

7.2.4. La idea central

Reflexionemos temáticamente sobre la idea central de este giro que se produce en nuestro texto sobre la buena voluntad, y que atañe justamente a ese concepto, antes de pasar a analizar dicho texto más en su literalidad. Hemos visto que, con la introducción del motivo impulsor de la acción *(Triebfeder)*, para la moralidad no basta con que la acción sea conforme *(gemäss)* a la ley moral, sino que es preciso también que suceda en último término por *(aus)* la ley moral; no otra cosa es la buena voluntad, nos dice Kant. ¿Qué significa esto?

La nueva precisión conlleva la clara comprensión del principio de la moralidad, y forma parte del vuelco copernicano de Kant en la ética. Se produce una interiorización de la moralidad, o mejor dicho, del principio de la moralidad, situándolo también en la disposición de ánimo *(Gesinnung)* o buena voluntad, en la relación de la subjetividad consigo misma, y se lo distingue de toda exterioridad, incluido lo que de exterioridad tiene la mera legalidad (coacción), las dos partes de la *Metafísica de las costumbres*. Esa interiorización, ya lo hemos dicho, no sería posible sin dualidad (la libertad se ordena a sí misma) y sin exterioridad (se ordena realizarse en el mundo), pero esta exterioridad, siendo su *conditio sine qua non* (sin distinción no hay conciencia), no es su fundamento, pues éste es la libertad en cuanto espontaneidad real-ideal del

sujeto. Como consecuencia de ello hay aquí una más neta distinción entre moralidad y felicidad, al menos de la felicidad como la entiende Kant (hay que comprender los términos en su significado sistemático). Esto es importante captarlo, porque nos permite comprender a qué interiorización nos estábamos refiriendo antes y por qué la moralidad ya no es el arte de ser felices, algo que suele producir escándalo y críticas de rigorismo o de moral para no humanos.

Veámoslo. El hombre es a la vez finitud (dependencia) y espontaneidad (acción real e ideal que parte de sí). "El hombre es un ser finito" significa que depende del mundo (natural y social) en cuanto sujeto empírico, y si esa dependencia le es favorable, él es feliz. Pero esa cualidad de la necesaria dependencia no le hace ingresar ni salir del ámbito de lo moral, ni tampoco le hace inmoral. Esa dependencia ocasiona en él una tendencia o inclinación *(Neigung)*, un deseo de hacer que el mundo responda positivamente a ella, inclinación que compartimos con los animales. Esa búsqueda de la felicidad es una ley natural, expresa nuestra heteronomía. No somos ni morales, ni inmorales ni amorales por buscar la felicidad. Por el hecho de ser felices o desgraciados habremos mostrado sólo ser más o menos hábiles o prudentes en el manejo del mundo y de nuestras relaciones con los otros, o haber tenido más o menos suerte con nuestro entorno. Un hombre moral puede ser feliz o infeliz.

Lo que nos hace ingresar en el ámbito de lo moral, lo que nos constituye en seres morales, no es la felicidad o la desgracia, no es la dependencia, sino la libertad, el que seamos libres con una espontaneidad que sabe de sí, o sea, la originariedad de nuestro ser-acción-saber, nuestra subjetividad real e idealmente no fenoménica. La experiencia moral es la experiencia de la responsabilidad o imputabilidad *(Zurechnungsfähigkeit)* de la acción real (ni siquiera del mero "Yo pienso", ideal). Desde ella se postula la libertad como su *ratio essendi*. Ahí ya no llegan los animales, pues en ese ámbito únicamente ingresamos por medio de la razón, y valdrá por tanto para todo ser racional (la moral kantiana no es antropocéntrica o defensa exclusiva de la especie humana). En efecto, 1) el sentimiento implica siempre conciencia de límite y pasividad, incluido el sentimiento de respeto moral[44], en donde se experimenta el límite que la ley moral pone a la libertad en su necesidad (moral) de atenerse a su ser, y con ello el límite que impone a algunos deseos. 2) El entendimiento se mueve ya en el ámbito universal del concepto, pero no sale del paisaje, de los objetos alcanzables por la experiencia, es decir, sólo pide síntesis relativas. 3) La petición de lo incondicionado y de la totalidad, a eso le llamamos razón: 3a) Pero la razón (teórica) no llega a objetos incondicionados o absolutos; hubiera sido contradictorio encontrar algo absoluto siguiendo el hilo conductor de una comprensión que exige que todo lo que en ella entre (que todo obje-

to) sea condicionado. Pidiendo lo incondicionado, lo que no se da entre los objetos, la razón se muestra a sí misma como querer y 3b) y como querer originario. Pues bien, en ese ámbito lo único absoluto o incondicionado que la razón (ya práctica) alcanza es la libertad tal y como se exige en la conciencia moral, en el sentido de tener que estar ab-suelta de toda otra condición aparte de sí misma. La razón moral se muestra entonces como la conciencia de la propia espontaneidad, de nuestro ser-acción originario. Hay que ver, en consecuencia, que aquí por ley moral se está entendiendo algo diferente a lo que se suele ver en ella, y en esto consiste el vuelco copernicano: la ley moral no representa una heteronomía para el ser racional, sino que es la conciencia que su ser-libertad tiene de sí como ser originario que no puede ser utilizado como simple medio para conseguirse otras cosas, para tener o no tener o tener más o menos, sino como algo en que nos va el ser o no ser. Por eso, sólo las acciones hechas desde la libertad y por la libertad (no primariamente y en último término por la finitud) son las que la han comprendido plenamente en su modo de ser, con una conciencia ontológica adecuada, y tienen un significado moral verdadero. Algunas acciones hechas sólo por inclinación podrán ser legales, incluso amables, pero ellas no nos hacen ingresar en lo moral, no han captado ni realizado nuestro modo originario de ser. Ése es el punto básico.

No somos morales por ser finitos, sino por ser libres, pues moralidad y felicidad son dos respectos diferentes. La felicidad es el acuerdo del mundo con los deseos de la subjetividad finita, mientras que la moralidad es el acuerdo o identificación del hombre racional consigo mismo, un principio de identidad en la acción y como tarea, que incluye dualidad y exteriorización o mundo, como vimos. A eso señalaba el término de "interiorización". Este acuerdo consigo mismo produce indudablemente su paz y su felicidad, su "contento de sí moral" *(Selbstzufriedenheit)* en la acción realizada[45]. Pero eso no asegura que el mundo (a empezar por mi yo empírico) responderá a mis expectativas racionales, y además los deseos o inclinaciones ejercerán siempre sus presiones propias, expondrán sus exigencias, que no siempre serán asumibles por la ley moral. Además ese desacuerdo forma parte de la conciencia de la libertad, pues conciencia requiere distinción, contraposición. Es cierto también que la no observancia de la ley moral es una fuente importante de las desgracias y la infelicidad del mundo, pero su observancia, o sea, la buena voluntad no asegura tampoco la felicidad.

Lo que añade la finitud a la moralidad es que la ley moral se expresa por medio de un imperativo, de un mandato, de una constricción, es decir, como un deber, mientras que para un ser puramente racional (Dios) la ley moral expresaría su mera espontaneidad y sería la ley de todo su ser, de su natura-

leza[46]. Esta constricción que representa la libertad para el ser racional sensible (racional sí, pero también sensible o finito) se basa en que en sí misma su interioridad habita la dualidad del doble respecto que acabamos de ver. Kant habla en ese sentido de dos facultades de desear *(Begehrungsvermögen)*, de dos deseos o intereses básicos. Por un lado las inclinaciones, que tienden a solventar positivamente la finitud, y por otro la razón práctica, que es la conciencia que la libertad tiene de sí como tarea o voluntad pura (objetiva). Pues bien, entre esas dos instancias podríamos situar el libre albedrío *(Willkür)*, el "Yo actúo", oscilando entre las dos, aceptado en su máxima de acción o bien las inclinaciones o bien la razón práctica como guía última: "De la voluntad proceden las leyes; del albedrío las máximas. Este último es en el hombre un libre albedrío; la voluntad, que no se dirige a otra cosa que a la ley, no puede denominarse ni libre ni no libre, porque no se dirige a acciones, sino directamente a la legislación para la máxima de las acciones (por tanto a la razón práctica misma), por lo cual es también absolutamente necesaria y no susceptible, ella misma, de ninguna obligación. Sólo el albedrío, por tanto, puede denominarse libre"[47]. Cuando ese libre albedrío se decide a aceptar la razón práctica o voluntad pura como último (no único) criterio de actuación, se convierte en la buena voluntad de la que habla la *GMS*. En caso contrario se produce el mal moral. Éste no procede de las inclinaciones, sino del libre albedrío cuando acoge en su máxima el deseo de las inclinaciones como el último criterio de acción[48]. Gracias a ese conflicto entre inclinaciones y razón práctica, la ley moral llega a la conciencia como obligación y muestra su realidad como fuerza y exigencia, y con ello el ser libre toma conciencia de su libertad.

Éstos son los dos pliegues de la voluntad:

inclinaciones – libertad
albedrío – razón práctica o voluntad.

Y con ellos una doble contraposición:

1. libertad – inclinaciones o deseo (no libertad): contraposición de fuerzas gracias a la cual ambas llegan a la conciencia. Aquí el mal se presenta como debilidad de la libertad frente a las inclinaciones (= inercia, Fichte).
2. albedrío – voluntad pura (máxima – ley) = acción – forma = individuo y universalidad o intersubjetividad. Aquí el mal moral

se presenta como acto de libertad que procede a una inversión de principios, sólo solucionable por medio de una revolución interior.

La moralidad no es, por tanto, la doctrina de cómo ser felices, por muy importante que ésta siga siendo. Para la felicidad se requiere prudencia, habilidad, conocimiento del mundo. La felicidad puede ser diferente para distintos sujetos empíricos, por lo que ahí sólo caben consejos, pero no leyes. Buscamos la felicidad primariamente por ley de la naturaleza, no por deber, y no hacerlo sería propiamente una locura. La moralidad es para Kant la doctrina de cómo ser libre por mor de la misma libertad, no como medio para otra cosa, pues al ser originario no se le ha de degradar ontológicamente a puro medio, lo que en palabras de Kant significa que la persona no ha de ser tratada como mera cosa, sino respetada en su dignidad (ontológica) de ser fin en sí misma. Ésta es la idea central que se expresa en el imperativo categórico y en la buena voluntad. Es categórico porque la libertad no puede ser subordinada en ninguna circunstancia, incluidos el miedo y la pereza[49]. Y es un imperativo moral porque la libertad sólo moralmente puede ser obligada, invitada, exhortada a que se reconozca y se realice como tal, en cuanto acción responsable de sí. Cualquier otro tipo de coacción la habría destruido, y ninguna coacción la dejaría sin conciencia de sí, pues no existe conciencia de sí sin ningún tipo de límite real. La acción moral no es, en consecuencia, sino una correcta conciencia ontológica puesta en acción: significa tratar al ser originario como tal y no como cosa instrumentalizable. En eso nos va el ser o no ser y su comprensión, que es posiblemente una sutil ligereza para quien sólo esté interesado en la dominación de este mundo o en la posesión de un cielo[50].

Pero entiéndase bien. Aquí se ha excluido la felicidad o finitud sólo del primer principio, no del ámbito global de la moralidad. En ningún momento podría ser erradicada como algo inmoral: sería falso y una locura, hemos visto. Lo que se dice es que la felicidad ha de ser buscada dentro del marco de la ley moral, o sea, sin hacerse ni hacerle al otro esclavo. Incluso para Kant sería un ideal aunar las dos instancias, y hacer con amor lo ordenado por deber, lo que sucede es que eso nunca lo lograremos en nosotros plenamente[51]. Más aún, la misma felicidad ocupa su puesto entre los deberes: cuidar de la felicidad ajena es un deber directo, y cuidar de la propia es un deber indirecto[52]. Por último baste recordar que la felicidad es el otro miembro del bien supremo, pues éste consiste en la plenitud de las dos relaciones que constituyen al ser racional sensible o finito: su espontaneidad (libertad o virtud) y su finitud (dependencia o felicidad). Si la conciencia moral es la correcta afirmación ontológica de los

modos de ser, también lo será de la individualidad empírica del sujeto y de su plenitud como tarea en la medida de lo posible. La felicidad aparece ciertamente como el miembro subordinado, según se apunta también en el final de nuestro texto, pues en Kant la libertad es la que expresa el primer analogado del ser. Para asegurar esa correcta subordinación se postula a Dios, no sólo como juez o "espectador racional e imparcial", sino como capaz de resolver la situación injusta que observamos en el mundo. Es muy posible que ese Dios omnipotente, omnisciente y santo sea para la esperanza y la acción libre un "reaseguro" excesivo, y resuelva tanto el problema de nuestra inseguridad en el ser, que, como un *boomerang,* ponga en peligro el principio sobre el que se ha construido todo este sistema, la libertad, aparte de que resulta trascendentalmente contradictorio pensar un ser infinito con conciencia[53]. Es muy probable que en este punto se haya de repensar la tradición cristiana, a la que se acoge Kant, con parámetros más apropiados a su filosofía crítica. No obstante, tendríamos que decir que la fe moral en Dios (y en la inmortalidad, los dos postulados) no es para Kant algo exterior a la acción moral misma, sino que es ella la que postula o pide que algo más poderoso que el sujeto finito la lleve a su plenitud, y que por tanto una fe (teórica) en Dios que destruya la autonomía de la moralidad, destruye la base kantiana misma de su postulado y se muda en superstición *(Aberglauben).* Pero también podríamos pensar que las exigencias morales no se convierten en absurdas porque nunca se cumplan o se realicen plenamente en la realidad efectiva de un mundo *(Wirklichkeit).* Si la subjetividad es una tarea libre para sí, el fracaso y sus diversos grados siempre son posibles, aunque ella sea ciertamente más amplia que las estrechas miras y fuerzas con las que cuenta normal y conscientemente un individuo.

Por último, una consideración sobre la universalidad y la autonomía. Se ha podido ver que mi explicación utilizaba sobre todo lo que sería la segunda formulación del imperativo categórico en la *GMS*: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, también siempre como un fin y nunca meramente como un medio"[54]. Pero esto implica asimismo la universalidad (para todos los actos y para todas las personas) y la autonomía (de todos), como Kant mismo se encarga de explicar en el capítulo II de la *GMS*. El ámbito de la razón es el ámbito universal, necesario e incondicionado, y dicha universalidad no sólo incumbe a todos mis actos, sino también a todos los seres racionales. El sujeto kantiano no es monológico[55] ni monádico, no es solipsista[56], sino que construye, en virtud de dicha ley, lo que Kant denomina un "reino de fines". Ese reconocimiento activo, práctico, del otro como otro, como siendo algo no meramente fenoménico ni manipulable, sino siempre un fin, fuente originaria de acción y de sentido, o

sea, un ser libre, es lo que denomina Kant "respeto" *(Achtung)*[57]. Sólo soy libre, capto y realizo mi libertad, si respeto en la comprensión y en la acción la libertad de los demás, y esto no sólo en omisión de la agresión, pero también mediante la acción de ayuda, pues en caso contrario, en el solipsismo, he tomado mi libertad en el modo de ser de la cosa que dice: si yo soy libre los demás no pueden serlo, de igual manera que si yo poseo algo los demás no pueden tenerlo. La lógica o modo de ser de la libertad es justo la contraria: sólo entre hombres soy un ser racional y libre, únicamente en el espejo de la otra libertad, y en la comprensión práctica de su ser libre, comprendo adecuadamente la mía y su modo originario de ser.

7.2.5. La buena voluntad. El texto

Centrémonos por último en el análisis del texto sobre la buena voluntad, contando ya con lo adquirido. En el Prólogo de la *GMS* nos advierte Kant que en esta obra sólo se investigará el principio de la moralidad, no todo el ámbito de la misma, lo cual muchas veces no se ha tenido en cuenta, como si con el concepto de "buena voluntad" o de "imperativo categórico" hubiéramos dicho ya todo lo que hay que decir en este tema. Muy al contrario, después se hace necesario el desarrollo o aplicación de ese principio, y Kant mismo lo llevó a cabo en la segunda parte de su *Metafísica de las costumbres*.

El capítulo primero de la *GMS* se propone el "Tránsito del conocimiento moral y racional común al conocimiento filosófico". Kant parte de lo que piensa que es el concepto moral clave para la conciencia racional común de los hombres: la buena voluntad. Ésta no se presenta, por tanto, primariamente como un concepto propio del pensamiento kantiano, ni Kant lo utiliza mucho después de esta obra, aunque en la historia de la filosofía le ha quedado asignado. Cuando Kant expone su ética según el orden propio de la filosofía crítica, lo cual ocurre en la *KpV*, no comienza con el concepto de "buena voluntad". Esta segunda Crítica no arranca con la Analítica de los conceptos, los de bien y mal, sino con la deducción de la ley moral, lo que corresponde a la Analítica de los principios. Sólo en el capítulo segundo, y provisto ya de dicha ley o principio moral, pasa Kant a determinar qué sea bueno o malo, *gut* o *böse*, pues no es el objeto el que determina lo moral (heteronomía), sino que es la libertad con su ley la que determina qué es bueno o malo; haber hecho lo contrario él lo considera como "el fundamento que ha ocasionado todos los extravíos de los filósofos en relación con el principio supremo de la moralidad"[58]. Es en ese segundo capítulo, en un momento derivado, donde aparece ahora el

concepto de "buena voluntad": cuando "la ley moral determina inmediatamente la voluntad [del individuo], la acción conforme a esa ley es en sí misma buena, una voluntad cuya máxima es siempre conforme a esa ley es absolutamente buena en todos los sentidos y la condición suprema de todo bien"[59]. Ella es la condición *subjetiva* suprema de toda acción moral, pero no es lo absolutamente primero en el orden de los principios (objetivos) morales, sino algo a su vez condicionado: la voluntad es buena *si* acepta en su máxima de acción la ley moral, que es el modo de ser de la libertad. La moral kantiana no dice que hemos de ser buenos para ser buenos, pues "bueno" entonces sería un lugar vacío que cada cual podría llenar con sus preferencias empíricas o culturas particulares, o tal vez con un narcisismo hipócrita (cosas todas ellas que han sido criticadas en Kant, pero mal traídas), sino que la buena voluntad, como lo bueno, queda determinada por la ley moral, no vacía sino plena con el modo de ser de la libertad y su proyecto de realización. Tenemos, por consiguiente, también un criterio para saber si alguien, que dice tener buena voluntad, la tiene o no[60].

Pero hay además una segunda condición para que nuestra voluntad sea moralmente buena, y que en la estructura del discurso kantiano, el de la *KpV*, aparece en un tercer momento, en el capítulo III "Sobre el motivo impulsor de la razón pura práctica". La voluntad no sólo ha de acoger en su máxima la ley moral, sino que ha de acogerla por respecto a la misma, por mor de la misma libertad, no porque así pudiera lograr más poder o felicidad en el mundo. En caso contrario degradaría a medio el ser originario, o como diría Kant, la dignidad de la persona. "La ley misma", se nos dice en ese tercer capítulo, "ha de ser el motivo impulsar en una voluntad moralmente buena"[61]. Esa asunción subjetiva de la ley moral como único motivo o motivo último de acción provoca en el sujeto el sentimiento moral de respeto *(Achtung),* que es como la actitud del súbdito ante el soberano, pero aquí es el mismo sujeto el que se desdobla en los dos papeles. Es sentimiento porque la ley moral pone límites a otras posibilidades de acción y a nuestras inclinaciones o deseos, y es moral porque se trata de un efecto en la conciencia de la ley moral que nos imponemos nosotros mismos; es el sentimiento que nos produce nuestra dignidad de seres libres, en el que tomamos conciencia afectiva de nuestro ser originario. Aparece aquí por primera vez en la filosofía kantiana un sentimiento no meramente empírico o patológico, sino con fundamentos a priori, como lo serán después también los sentimientos estéticos de lo bello y lo sublime; este sentimiento de lo sublime es el mismo sentimiento de respeto pero mediatizado plásticamente por la contemplación estética de algo sensible que nos desborda en lo físico. El "respeto" es un concepto que Kant introduce por prime-

ra vez en el capítulo I de la *GMS* como estando también implícito en el de "buena voluntad"[62]: "Deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley"[63]. Pero dado que éste es un sentimiento, y la acción moral ha de ser llevada desde la pura espontaneidad, no sólo no es causa de la ley moral, como ya se clarifica en la *GMS*, tampoco puede ser tomado en rigor como el motivo impulsor de la acción moral, sino como su consecuencia o eco subjetivo: "Y así, el respeto por la ley no es motivo impulsor para la moralidad, sino la moralidad misma considerada subjetivamente como motivo impulsor"[64].

Bajo esas dos condiciones señaladas, por tanto, podemos hablar de una buena voluntad como la puerta de entrada a la moralidad, o como la condición bajo la cual la existencia del hombre tiene valor absoluto[65]. En consecuencia, si Kant inicia con ese concepto su indagación acerca del principio moral en la *GMS* no es porque piense que la buena voluntad es tal principio, sino porque quiere llevar al lector (a la conciencia común) desde sus conceptos morales comunes hasta el desarrollo claro y filosófico de lo que allí está siendo correctamente pensado, o sea, de sus fundamentos[66] o principios[67], "porque el filósofo no puede disponer de otro principio que aquél", el del entendimiento común[68], mas puede y debe establecerlo con claridad frente a las pretensiones dialécticas de la felicidad[69]. Partamos, ése es el programa, del concepto de una buena voluntad "tal como ya se halla en el sano entendimiento natural, que no precisa tanto enseñarlo cuanto más bien sólo aclararlo, concepto que se halla siempre en la cúspide de la estimación de todo el valor de nuestras acciones y constituye la condición de todo lo demás; queremos poner ante nosotros el concepto de deber que contiene el de una buena voluntad"[70]. Sólo en ella o a través de ella encuentra Kant que todo lo demás (talentos personales, fortuna, incluso otras capacidades consideradas morales) puede ser valorado moralmente de manera positiva, en la medida en que sirve de medio para la buena voluntad está siendo utilizado por ella o está bajo su égida. El caso más importante es el de la felicidad, respecto a la cual viene a ser un clamor moral de todos los tiempos el que el injusto a la postre no puede o no debería triunfar, como magistralmente se muestra, por ejemplo, en el diálogo platónico *Gorgias*. En la conciencia moral quedan de ese modo expresadas dos cosas: primero, que la felicidad o éxito en el mundo no es el valor moral incondicionado o supremo y, segundo, que sin embargo debe estar vinculado con éste. Esa vinculación es la que sirve de fundamento al postulado de la existencia de Dios.

Además, no parece tampoco que la razón haya sido hecha para hacernos felices, pues la felicidad es más bien un ideal de la imaginación[71]. Para ese fin

el mejor instrumento hubiera sido el instinto, mientras que la razón parece alejarnos de la verdadera satisfacción; pidiendo lo incondicionado o la totalidad, la razón nos muestra siempre la incompletud de todo bien alcanzado y nos deja siempre insatisfechos. Esta idea la desarrolla Kant con cierto dramatismo en un artículo que redacta un año después y que titula: "Presumible comienzo de la historia humana"[72]. Siguiendo el relato del Génesis, vemos que la razón nos arranca del paraíso terrenal, de las andaderas del instinto natural, porque no le era suficientemente amplio, y nos coloca ante el abismo de la misma razón, es decir, de la libertad. La solución no está en una desconfianza respecto a la razón, o en una misología (Kant alude aquí a Rousseau, sin nombrarlo), sino al igual que ocurre con la dialéctica de la razón en su uso teórico, eso nos debe llevar a descubrir en ella otra finalidad más alta: la de servir de guía moral y fundar en nosotros la buena voluntad. Sin embargo tendríamos que hacer pasar este argumento teleológico por la criba de la tercera *Crítica,* que Kant publicará cinco años después, para darnos cuenta de que, como mucho, nos sirve de criterio subjetivo ("como si") de comprensión, pero no le podemos dar una validez objetiva.

Siguiendo el hilo conductor de esa buena voluntad, Kant quiere llevarnos hasta su formulación de la ley moral, "con la que también concuerda plenamente la razón común humana en su enjuiciamiento práctico, y siempre tiene ante la vista el principio pensado"[73]. En primer lugar, la voluntad no es buena por lo que consiga, o sólo si tiene éxito, sino únicamente por sí misma, por su intención, aunque fracase, como le puede ocurrir a la libertad, que es tarea arriesgada para un ser finito como es el hombre. Eso sí, sabiendo que la buena voluntad no es un simple deseo inane de hacer el bien, sino una voluntad real que hace acopio de todos los medios que están en su poder para realizarlo[74]. Esa buena voluntad es vista con mayor nitidez cuando al sujeto no le lleva allí su deseo o inclinación, pues en ese contraste queda más claro que su voluntad actúa entonces por deber y se percibe la fuerza del mismo. Pero de ahí no se puede concluir que cuando exista inclinación sea imposible obrar por deber, como criticaba Schiller en sus famosos *Epigramas:*

- Escrúpulo de conciencia:

> Gustoso sirvo al amigo, pero desgraciadamente lo hago con inclinación, y así me aflige a menudo el que no soy virtuoso.

- Decisión:

> No hay más remedio, tienes que procurar despreciarlos y actuar entonces con aversión como te ordena el deber[75].

El deseo puede acompañar a la buena voluntad, pero si él se convirtiera en el principio primero de la acción, entonces cuando este deseo desapareciera, también lo haría el deber. Cuando el deseo acompaña, puede quedar la duda ante la no distinción de direcciones, pero la duda no quita un ápice a su moralidad, y en realidad no debe importar al que actúa a no ser para no vanagloriarse, aunque sí al que reflexiona. En realidad siempre cabe la duda y la sospecha, pues nunca sabremos si hay otra inclinación oculta. Decir que siempre la hay es dogmático, es afirmar más de lo que se sabe y negar la posibilidad de la libertad, contra lo cual, como hemos visto, Kant escribió su primera *Crítica.* El ideal es que cultivemos nuestro espíritu para que no tengamos tanta inclinación contra el deber, o incluso que lo hagamos con amor. Lo contrario revelaría una personalidad poco cultivada, o patológica. Pero siempre habrá roce.

Ahora bien, si la voluntad es buena no por el éxito de su acción, entonces significa que la conciencia común estima que lo es por el principio formal de su querer, porque actúa por la representación racional del deber, de la ley moral. Y como aquí se hace abstracción de todo objeto, "no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general, que deba ser lo único que sirva de principio a la voluntad, es decir, yo no debo proceder nunca más que de modo que pueda querer también que mi máxima deba convertirse en ley universal"[76]. De ese modo, partiendo del concepto moral común de "buena voluntad", lleva a cabo Kant la primera deducción de su ley moral en este primer capítulo de la *GMS*. De una manera más desarrollada y académica, menos popular, es lo mismo que hará al inicio de la *KpV*.

Bibliografía

Las obras de Kant se citan de acuerdo con la siguiente edición considerada canónica:

Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902-1983. 29 vols. Citado como *Ak,* seguido del número de volumen.

Se utilizan las siguientes abreviaturas:

KpV, Crítica de la razón práctica.
KrV, Crítica de la razón pura.

KU, Crítica del Juicio.
GMS, Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

Existen numerosas traducciones de las obras de Kant citadas:

Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid, 1991.
— *Conflicto de las Facultades.* Losada, Buenos Aires, 2004.
— *Crítica del Juicio.* Espasa Calpe, Madrid, 1977.
— *Crítica de la razón pura*. Taurus. Madrid, 2005.
— *Crítica de la razón práctica.* Espasa Calpe, Madrid, 1975.
— *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.
— *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.* Espasa Calpe, Madrid, 1981.
— *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Tecnos, Madrid, 1987.
— *Metafísica de las costumbres.* Tecnos, Madrid, 2005.
— *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia.* Istmo, Madrid, 1999.
— *Qué significa orientarse en el pensamiento*. Universidad Complutense, Madrid, 1995.
— *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Alianza, Madrid, 1986.

Otras obras utilizadas en el comentario:

Höffe, O., "Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismusvorwurfs", en *Kant und die Diskussion der Moderne.* Schönrich y Kato, Suhrkampf, Fráncfort, 1996,
Rivera rosales, J., *El punto de partida de la metafísica transcendental*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1993.
Schiller, Fr. *Sämtliche Werke*, Hanser, München, 1987.

Notas

[1] *KrV* A 546-558, B 574-586 y A 795-831, B 823-859. Allí se nos dice que los conceptos prácticos se refieren siempre a cuestiones de agrado y desagrado, o sea, al sentimiento, y que por tanto no pertenecen a la filosofía trascendental (*KrV* A 801, B 829 nota), y en consecuencia tampoco "a nuestra crítica en sí misma" (*KrV* A 805, B 833).

[2] *KrV* A 691-70, B 719-728; A 772-774, B 800-802; A 814-817, B 842-845.

[3] *KU* Prólogo, B III-VI. En *KpV* A 14 la llama "Crítica de la razón especulativa", y "Crítica de la razón pura especulativa" en *KpV* A 32, y en *GMS*, Prólogo, Ak. IV, 391, trad. 22 [si bien todas las citas están traducidas directamente, y no coinciden necesariamente con las traducciones indicadas], donde queda contrapuesta a una "Crítica de la razón pura práctica", que es la denominación que se recoge en el Tercer capítulo de nuestra obra, y que en la segunda *Crítica* se mo-difica en "Crítica de la razón práctica". Kant descubre su terreno haciendo el ca-mino.

[4] *KrV* A 800, B 828. En el Prólogo a la *GMS* Kant explica asimismo esa dualidad de las metafísicas.

[5] *KU* Introducción V.

[6] *KrV* A 533, B 561.

[7] *KrV* A 446, B 474.

[8] "A veces" o "de vez en cuando" o "en algunos casos", se dice en *KrV* A 488, B 516. Aquí descubrimos en la tesis una gran debilidad argumentativa en el plano meramente teórico, una arbitrariedad.

[9] *KrV* A 448, B 476.

[10] *KrV* A 466, B 494 y ss.

[11] *KrV* A 178-180, B 221-223.

[12] "Y dado que el mundo no existe en sí [como cosa en sí] (independiente de la serie regresiva de mis representaciones [pues depende de las condiciones transcendentales que hacen posible su objetivación]), no existe ni como un todo *infinito en sí* ni como un todo *finito en sí*. Sólo puede ser encontrado en el regreso empírico de la serie de los fenómenos y en modo alguno por sí mismo. En consecuencia, si esta serie es siempre condicionada, nunca nos es dada por entero y, por tanto, el mundo no es un todo incondicionado ni existe como tal todo, ni de magnitud infinita ni finita" (*KrV* A 505, B 533). "Si los fenómenos fueran cosas en sí mismas, [...] entonces las condiciones, junto con lo condicionado, serían miembros de una y la misma serie" (*KrV* A 535, B 563), pero "si los fenómenos son cosas en sí mismas, entonces no se puede salvar la libertad" (*KrV* A 536, B 564).

[13] *KrV* A 472, B 500.

[14] *KrV* B XXX. "[...] ideas transcendentales por las cuales propiamente sólo se conoce que no se sabe nada" (*KrV* A 470, B 498).

[15] *KrV* A 534, B 562.

[16] *KrV* A 802, B 830.

[17] *KrV* A 547-558, B 575-586.

[18] *KrV* A 802, B 830.

[19] *KrV* A 802, B 830.

[20] *KrV* A 803, B 831.

[21] *KrV* A 802, B 830; A 806, B 834.

[22] *KrV* A 800, B 828.

[23] *KrV* A 808-9, B 836-7.

[24] *GMS* I, Ak. IV, 404, trad. 44.

[25] *KpV* A 14 nota.
[26] *KrV* A 809 y 813, B 841 y 837.
[27] *KrV* A 811, B 839.
[28] *KrV* A 813, B 841.
[29] *KrV* A 828, B 856.
[30] *GMS*, Prólogo, Ak. IV, 388, trad. 17.
[31] *Op. cit.,* Ak. IV, 389, trad. 18. Por el contrario, en la *KrV* se excluye a la filosofía práctica de la trascendental, pues aquélla se refiere al agrado o desagrado, o sea, al sentimiento (*KrV*, A 801, B 829 nota).
[32] *GMS* capítulo II, Ak. IV, 406-408, 419, trad. pp. 49-51 y 69-70.
[33] A 551, B 579 nota.
[34] *KrV* A 803, B 831.
[35] Véase *KU*, Introducción I.
[36] *GMS* capítulo III, Ak. 447-448, trad. 113.
[37] La libertad que era trascendente para la razón teórica, y que por tanto ahí sólo podía ser pensada, queda confirmada en su realidad "por medio de un factum" en el ámbito de la razón práctica (*KpV* A 9, Ak. V, 6, trad. 14-15). Véase también *KpV*, parte 1.ª, libro 1.º, capítulo 1.º I "Sobre la deducción de los principios de la razón pura práctica", en donde leemos: "Además, la ley moral es por decirlo así dada como factum de la razón pura, del cual somos conscientes a priori y que es cierto apodícticamente aun suponiendo que no se pueda hallar en la experiencia ningún ejemplo de qué se haya seguido exactamente. Por consiguiente, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, ni por todos los esfuerzos de la razón teórica, especulativa o empíricamente apoyada, [...] y sin embargo se mantiene firme por sí misma" (A 81-82, Ak. V, 47, trad. 73). En otro lugar el factum es que "la razón pura se muestra en nosotros de hecho práctica, o sea, la autonomía en el principio de la moralidad, mediante lo cual ella determina a la voluntad a la acción, [... y] el factum está inseparablemente enlazado con la conciencia de la libertad de la voluntad" (A 72, Ak. V, 42, trad. 66; véase también A 163, Ak. V, 91, trad. 132). Pero ambos, ley moral y razón práctica, son lo mismo (*KpV* A 56, Ak. V, 31-32, trad. 52).
[38] *KpV* A 5 nota, trad. 12 nota.
[39] *KrV* A 803, B 831.
[40] Véanse las primeras páginas del Prólogo a la *KpV* y la parte central de la "Aclaración crítica de la Analítica de la razón pura práctica" (A 3-13, 167-174). Véase también la *Metafísica de las costumbres*, "Introducción a la Metafísica de las Costumbres" III, Ak. VI, 221.
[41] *KpV* A 168, trad. 136.
[42] *KU* B 465-469, en § 91 y Nota general a la teleología.
[43] Por eso no se produce aquí un paso ilegítimo del ser al debe, como criticaba Hume de los sistemas filosóficos (*Tratado de la naturaleza humana*, libro III, parte I, sección 1), y que se ha dado en llamar "falacia naturalista".
[44] Véase de la *KpV* "Sobre los móviles [o motivos impulsores, o resortes] de la razón pura práctica", en donde se habla del respeto moral.

[45] *GMS* Ak. IV, 396, trad. 32. *KpV*, Ak. V, 38, 116-118. *Religión*, Ak. VI, 46 nota, 67-68, 75 nota, 113-114. *MS*, Ak. VI, 377-378, 440.

[46] Claro que, en este último caso, no comprendemos trascendentalmente cómo ese ser puede llegar a ser consciente de sí.

[47] MS, Ak. VI, 226, trad. 33. Véase también VMS, Ak. XXIII, 248. Por eso ni Dios ni los seres puramente inteligibles pueden ser llamados propiamente libres (Prolegomena, Ak. IV, 344 nota).

[48] Véase la Primera Parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que es donde con más propiedad Kant habla del mal moral.

[49] Ésos serían los vicios básicos que impiden la Ilustración, el pensar y actuar por sí mismos. Véase el conocido artículo de Kant "Sobre la cuestión: ¿qué es Ilustración?".

[50] La sutil ligereza del ser, ¿a quién le importa, si no promete ni cielos ni el poder de la tierra? Sólo procura la comprensión real y realización (= en la acción sabida, real e ideal) de los diferentes modos de ser, de lo real de su sentido de apuesta o autoposición, de construcción y juego.

[51] Véase *KpV* A 146-152 y 166-167, Ak. V, 82-85 y 93, trad. 120-125 y 134-135, y también la primera parte de "Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica". No es lo mismo actuar por *(aus)* inclinación, que excluye la moral del principio, que con *(mit)* una inclinación que acompañe a la ley moral y esté subordinado a ella.

[52] Todos estos deberes están expuestos en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*.

[53] De Dios y de la inmortalidad no comprendemos ni siquiera su posibilidad (*KpV* A 4-5).

[54] *GMS* II, Ak. IV, 429, trad. 84. Véase también que ésa es la consideración que prevalece cuando Kant pasa a concretar los deberes éticos en la parte segunda de su *Metafísica de las costumbres*.

[55] Véase, por ejemplo, el § 40 de la *KU*.

[56] Véanse, por ejemplo, los puntos V, 4 y IX, 5 de mi libro *El punto de partida de la metafísica transcendental*, o el artículo de Otfried Höffe, "Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismusvorwurfs", en el libro *Kant und die Diskussion der Moderne* (ed. Schönrich und Kato, Suhrkampf, Frankfurt, 1996, pp. 396-407. Véase *Antropología* (Ak. VII, 279-280), donde se habla del *solipsismus convictorii*, de aquello que comen solos, perdiendo la alegría y la vida que da la compañía, o del egoísmo (*Selbstsucht*) del que se deja llevar en última instancia por las inclinaciones como un *solipsismo* práctico frente a la universalidad de la ley moral, que sabe tomar en consideración también la felicidad de los otros, en *KpV*, capítulo III (Ak. V, 73) y en *Metafísica de las costumbres*, Parte II, §§ 10, 26-27 (Ak. VI, 433-434 y 450-451; véase también Ak. XXIII, 140).

[57] Véase, por ejemplo, *Metafísica de las costumbres*, Parte II, §§ 37-41 (Ak. VI, 462-465).

[58] *KpV* A 112, Ak. V, 64, trad. 96.

[59] *KpV* A 109, Ak. V, 62, trad. 93-94.

[60] La ley moral es para Kant incluso el criterio para saber si el Dios de una religión es bueno o malo moralmente. Según esto, Abraham tendría que haber rechazado a un Dios que le pedía matar injustamente a su hijo (*Conflicto entre las Facultades* I, 2, Ak. VII, 63 nota; *La religión dentro de los límites de la mera razón* IV, § 4, Ak. VI, 187).

[61] *KpV* Ak. V, 79, trad. 117.

[62] "Es la condición de una buena voluntad *en sí*" (*GMS* I, Ak. IV, 403, trad. 43).

[63] *GMS* I, Ak. IV, 400, trad. 38.

[64] *KpV* A 134, Ak. V, 76, trad. 113.

[65] *KU* § 86, Ak. V, 442-443.

[66] "Para ésta [legislación universal] la razón me impone un respeto inmediato, del cual ahora ciertamente no capto en dónde se funda (el filósofo habrá de indagarlo)" (*GMS* I, Ak. IV, 403, trad. 43). Ese fundamento lo pone Kant en la libertad. Como reza el inicio del Tercer capítulo de la *GMS*, "el concepto de libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad" (Ak. IV, 446, trad. 111). Ése es su descubrimiento filosófico: "Se veía al hombre atado a leyes por su deber, pero a nadie le vino la idea de que sólo estaba subordinado a su propia y sin embargo universal legislación, y que sólo estaba obligado a actuar conforme a su propia voluntad, que legisla según el fin natural, pero de manera universal" (*GMS* II, Ak. IV, 432, trad. 89-90).

[67] "De este modo, concluye Kant en ese capítulo I de la *GMS*, hemos llegado en el conocimiento moral de la razón humana común hasta su principio" (Ak. IV, 403, trad. 43), con el que ella actúa y juzga aunque no tenga una conciencia tan precisa de él. Véanse también *KpV* A 14 nota y 163, Ak. V, 8 nota y 91, trad. 17 y 132.

[68] *GMS* I, Ak. IV, 404, trad. 45. Pues "no se precisa de ninguna ciencia y filosofía para saber lo que se ha de hacer en vistas a ser honrado y bueno, incluso sabio y virtuoso" (Ak. IV, 404, trad. 44). Si esa razón natural estuviera corrompida, le sería imposible al filósofo rectificarla, pues él no cuenta con otra herramienta que la razón.

[69] *GMS* I, Ak. IV, 405, trad. 45-46.

[70] *GMS* I, Ak. IV, 397, tras. 32-33. Basta, había dicho en la primera *Crítica,* con que acudamos "al juicio ético de todo hombre, cuando quiere pensar con claridad una ley semejante" (*KrV* A 807, B 835).

[71] *GMS* II, Ak. IV, 418-419, trad. 68.

[72] Ak. VIII, 107-124. Se encuentra traducción en Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 57-77, o en Kant, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 145-163.

[73] *GMS* I, Ak. IV, 402, trad. 41.

[74] *GMS* capítulo I, Ak IV, 394, trad. 29.

[75] Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, Hanser, München, 1987, t. I, pp. 299-300. Este último verso lo cita Hegel en su crítica a la moralidad kantiana (*Filosofía del derecho* § 124 A; W VII, 233). Otro epigrama en este sentido es: "Charlatán moral: ¡Cómo nos torturan a nosotros, los sucios, con su moral pura!/ ¡Ciertamente no deben tener ninguna confianza en la grosera naturaleza!" (*op. cit.,* p. 307). Hay cier-

tamente algunas exageraciones retóricas en este texto kantiano, como cuando dice que, si alguien por su temperamento no siente ninguna simpatía por los otros, sino más bien indiferencia o repulsión (un hombre "que no sería de seguro el peor producto de la naturaleza" [por tanto Kant no lo ve como un ideal]), ayudara al otro, "sólo entonces posee esta acción su auténtico valor moral" (*GMS* I, Ak. IV, 398, trad. p. 35). O cuando afirma que un hombre racional querría más bien verse libre de las inclinaciones, que representan una carga pesada. Pero hay otros muchos pasajes donde se corrigen esas exageraciones tendentes a mostrar la pureza del primer principio moral.

76 *GMS* I, Ak. IV, 402, trad. 41. Yo he intentado poner de relieve en este escrito que detrás de esa moral formal o forma moral (forma en relación con todo objeto empírico) se encuentra la realidad de la libertad, que es voluntad y ser.

Capítulo 8
Nietzsche: Romanticismo y pesimismo

Remedios Ávila

8.1. Texto

¿Qué es Romanticismo? Posiblemente se recuerde, al menos entre mis amigos, que yo comencé por lanzarme al mundo moderno con algunos grandes errores y exageraciones y, en todo caso, lleno de esperanza. Yo entendía –quién sabe a causa de qué experiencias personales– el pesimismo filosófico del siglo XIX como el síntoma de una fuerza superior del pensamiento, de una valentía más audaz, de una plenitud de vida más victoriosa que las que habían caracterizado al siglo XVIII, la época de Hume, de Kant, de Condillac y de los sensualistas. De tal manera que tomaba el conocimiento trágico por el auténtico lujo de nuestra cultura, como su forma de derroche más preciosa, más noble, más peligrosa, pero, en todo caso, a causa de su opulencia, como un lujo que se podía permitir. Del mismo modo, yo interpretaba la música alemana como expresión de un poder dionisíaco del alma alemana: en ella yo creía oír el terremoto con el que una fuerza primordial, acumulada desde antiguo, se descargaba finalmente –indiferente respecto del hecho de que todo lo que se llama cultura vacilara–. Se ve que yo desconocía entonces tanto en el pesimismo filosófico como en la música alemana lo que le daba su auténtico carácter: su Romanticismo.

¿Qué es Romanticismo? Todo arte, toda filosofía pueden ser considerados como remedios y medicinas al servicio de la vida que crece y que lucha: suponen siempre sufrimientos y personas que sufren. Pero hay dos tipos de personas que sufren. Por un lado, los que sufren de una sobreabundancia de vida, que quieren un arte dionisíaco y también una comprensión y una visión trágica de la vida. Por otro, los que sufren de un empobrecimiento de la vida, que buscan, por medio del arte y del conoci-

miento, la calma, el silencio, un mar apacible, la redención de sí; o la borrachera, la convulsión, el aturdimiento, la locura. A la doble necesidad de estos últimos responde todo Romanticismo en el arte y el conocimiento, a ella respondieron (y responden) tanto Schopenhauer como Wagner, para nombrar a aquellos románticos más famosos y más destacados, que fueron entonces malinterpretados por mí, por lo demás, no en perjuicio suyo, como se me reconocerá sin esfuerzo.

El más rico en plenitud de vida, el dios y el hombre dionisíaco, puede permitirse no sólo el espectáculo de lo terrible y de lo problemático, sino incluso el hecho terrible mismo y cualquier lujo de destrucción, de despedazamiento, de negación. A él le resulta lícita en cierto modo la malignidad, la insensatez, la fealdad, a causa de una exuberancia de fuerzas creadoras, fecundadoras, que es capaz de convertir cualquier desierto en un vergel. Por el contrario, el hombre que más sufre, el más pobre en fuerza vital, es el que tiene más necesidad de dulzura, de placidez, de bondad, tanto en el pensamiento como en la acción, y, posiblemente, de un Dios, que sería propiamente un Dios para enfermos, un "Salvador". También tendría necesidad de la lógica, de la inteligibilidad abstracta de la existencia –pues la lógica tranquiliza, da confianza–; en suma, de un cierto horizonte limitado, cálido, que disipa el temor, y de una reclusión dentro de horizontes optimistas.

Así he ido entendiendo poco a poco a Epicuro, como lo contrario de un pesimista dionisíaco, y también al "cristiano", el cual de hecho no es más que una variedad del epicúreo e, igual que él, esencialmente un romántico. Y mi mirada se ha hecho cada vez más aguda para aquel tipo de inferencias, tan difícil y tan capcioso, en el que se cometen la mayor parte de los errores: la inferencia que va de la obra al creador, del hecho al autor, del ideal al que lo exige, de toda manera de pensar y de apreciar a la necesidad que la inspira. Respecto a todos los valores estéticos, me sirvo ahora de esta distinción fundamental: yo pregunto en cada caso particular: "¿es el hambre o la sobreabundancia el principio creador?"

A primera vista parecería más recomendable otra distinción, que es mucho más evidente, se trata de atender a si es la exigencia de fijeza, de eternidad, de ser, la causa creadora, o bien la exigencia de destrucción, de cambio, de novedad, de futuro, de devenir. Pero ambos tipos de exigencia, examinados con mayor profundidad, se muestran aún ambiguos y no se pueden interpretar sino según el criterio arriba indicado. La exigencia de destrucción, de cambio, de devenir puede ser expresión de la fuerza sobrante, preñada de futuro (mi término es, para eso, como se sabe, la palabra "dionisíaco"), pero puede ser también el odio del ser frustrado, lleno de carencias, malogrado, que destruye, que tiene que destruir, porque el estado de cosas existente, todo estado de cosas, todo ser mismo le subleva y le irrita. Para comprender esta pasión es preciso ver de cerca a nuestros anarquistas.

La voluntad de eternizar necesita igualmente una doble interpretación. Puede, por un lado, proceder de la gratitud y del amor: un arte que tenga este origen será siempre un arte de apoteosis, ditirámbico quizá con Rubens, divinamente burlón con Hafis, claro y benévolo con Goethe, esparciendo sobre todas las cosas un rayo homérico de luz y de gloria. Pero puede ser también aquella voluntad tiránica de un ser que sufre cruelmente, que lucha y que se siente torturado; que quisiera hacer de lo que es más personal, más particular, más íntimo, la verdadera idiosincrasia de su sufrimiento, una ley que obliga y constriñe a los otros; que se venga igualmente en todas las cosas, imponiéndoles por la fuerza, marcándoles a fuego, estampándoles su imagen, la imagen de su tortura.

Este último es el caso del pesimismo romántico en su forma más expresiva, ya sea como filosofía schopenhaueriana de la voluntad, ya como música de Wagner: el pesimismo romántico, el último gran acontecimiento en el destino de nuestra cultura.

(Que puede haber otro pesimismo, un pesimismo clásico, es un presentimiento y una visión que me pertenecen, como algo inseparable de mí, como mi *proprium* e *ipsissimum*. Sólo que mi oído rechaza la palabra "clásico", pues ha llegado a ser demasiado usada, redonda, incognoscible. Yo llamo a aquel pesimismo del porvenir –pues está en camino, lo veo venir–, pesimismo dionisíaco.) (*La gaya ciencia.* Trad. revisada y completada por R. Ávila Crespo sobre la de E. Ovejero y Mauri, Aguilar, Buenos Aires, 1974, pp. 185-187.)

Was ist Romantik? Man erinnert sich vielleicht, zum Mindesten unter meinen Freunden, dass ich Anfangs mit einigen dicken Irrthümern und Ueberschätzungen und jedenfalls als Hoffender auf diese moderne Welt losgegangen bin. Ich verstand – wer weiss, auf welche persönlichen Erfahrungen hin? – den philosophischen Pessimismus des neunzehnten Jahrhunderts, wie als ob er das Symptom von höherer Kraft des Gedankens, von verwegenerer Tapferkeit, von siegreicherer Fülle des Lebens sei, als diese dem achtzehnten Jahrhundert, dem Zeitalter Hume's, Kant's, Condillac's und der Sensualisten, zu eigen gewesen sind: so dass mir die tragische Erkenntniss wie der eigentliche Luxus unsrer Cultur erschien, als deren kostbarste, vornehmste, gefährlichste Art Verschwendung, aber immerhin, auf Grund ihres Ueberreichthums, als ihr erlaubter Luxus. Insgleichen deutete ich mir die deutsche Musik zurecht zum Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit der deutschen Seele: in ihr glaubte ich das Erdbeben zu hören, mit dem eine von Alters her aufgestaute Urkraft sich endlich Luft macht – gleichgültig dagegen, ob Alles, was sonst Cultur heisst, dabei in's Zittern geräth. Man sieht, ich verkannte damals, sowohl am philosophischen Pessimismus, wie an der deutschen Musik, das was ihren eigentlichen Charakter ausmacht –ihre Romantik.

Was ist Romantik? Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil- und Hülfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehn werden: sie setzen immer Leiden und Leidende voraus. Aber es giebt zweierlei Leidende, einmal die an der Ueberfülle des Lebens Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, – und sodann die an der Verarmung des Lebens Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntniss suchen, oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung, den Wahnsinn. Dem Doppel-Bedürfnisse der Letzteren entspricht alle Romantik in Künsten und Erkenntnissen, ihnen entsprach (und entspricht) ebenso Schopenhauer als Richard Wagner, um jene berühmtesten und ausdrücklichsten Romantiker zu nennen, welche damals von mir missverstanden wurden – übrigens nicht zu ihrem Nachtheile, wie man mir in aller Billigkeit zugestehn darf.

Der Reichste an Lebensfülle, der dionysische Gott und Mensch, kann sich nicht nur den Anblick des Fürchterlichen und Fragwürdigen gönnen, sondern selbst die fürchterliche That und jeden Luxus von Zerstörung, Zersetzung, Verneinung; bei ihm erscheint das Böse, Unsinnige und Hässliche gleichsam erlaubt, in Folge eines Ueberschusses von zeugenden, befruchtenden Kräften, welcher aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchtland zu schaffen im Stande ist. Umgekehrt würde der Leidendste, Lebensärmste am meisten die Milde, Friedlichkeit, Güte nöthig haben, im Denken und im Handeln, womöglich einen Gott, der ganz eigentlich ein Gott für Kranke, ein "Heiland" wäre; ebenso auch die Logik, die begriffliche Verständlichkeit des Daseins – denn die Logik beruhigt, giebt Vertrauen –, kurz eine gewisse warme furchtabwehrende Enge und Einschliessung in optimistische Horizonte.

Dergestalt lernte ich allmählich Epikur begreifen, den Gegensatz eines dionysischen Pessimisten, ebenfalls den "Christen", der in der That nur eine Art Epikureer und, gleich jenem, wesentlich Romantiker ist, – und mein Blick schärfte sich immer mehr für jene schwierigste und verfänglichste Form des Rückschlusses, in der die meisten Fehler gemacht werden – des Rückschlusses vom Werk auf den Urheber, von der That auf den Thäter, vom Ideal auf Den, der es nöthig hat, von jeder Denk, und Werthungsweise auf das dahinter kommandirende Bedürfniss. – In Hinsicht auf alle ästhetischen Werthe bediene ich mich jetzt dieser Hauptunterscheidung: ich frage, in jedem einzelnen Falle, "ist hier der Hunger oder der Ueberfluss schöpferisch geworden?"

Von vornherein möchte sich eine andre Unterscheidung mehr zu empfehlen scheinen – sie ist bei weitem augenscheinlicher – nämlich das Augenmerk darauf, ob das Verlangen nach Starrmachen, Verewigen, nach Sein die Ursache des Schaffens ist, oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft, nach Werden. Aber beide Arten des Verlangens erweisen sich, tiefer angesehn, noch als zweideutig, und

zwar deutbar eben nach jenem vorangestellten und mit Recht, wie mich dünkt, vorgezogenen Schema. Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftsschwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort "dionysisch"), aber es kann auch der Hass des Missrathenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören muss, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein selbst empört und aufreizt – man sehe sich, um diesen Affekt zu verstehn, unsre Anarchisten aus der Nähe an.

Der Wille zum Verewigen bedarf gleichfalls einer zwiefachen Interpretation. Er kann einmal aus Dankbarkeit und Liebe kommen: – eine Kunst dieses Ursprungs wird immer eine Apotheosenkunst sein, dithyrambisch vielleicht mit Rubens, selig-spöttisch mit Hafis, hell und gütig mit Goethe, und einen homerischen Licht- und Glorienschein über alle Dinge breitend. Er kann aber auch jener tyrannische Wille eines Schwerleidenden, Kämpfenden, Torturirten sein, welcher das Persönlichste, Einzelnste, Engste, die eigentliche Idiosynkrasie seines Leidens noch zum verbindlichen Gesetz und Zwang stempeln möchte und der an allen Dingen gleichsam Rache nimmt, dadurch, dass er ihnen sein Bild, das Bild seiner Tortur, aufdrückt, einzwängt, einbrennt.

Letzteres ist der romantische Pessimismus in seiner ausdrucksvollsten Form, sei es als Schopenhauer'sche Willens-Philosophie, sei es als Wagner'sche Musik: – der romantische Pessimismus, das letzte grosse Ereigniss im Schicksal unsrer Cultur.

(Dass es noch einen ganz anderen Pessimismus geben könne, einen klassischen – diese Ahnung und Vision gehört zu mir, als unablöslich von mir, als mein proprium und ipsissimum: nur dass meinen Ohren das Wort "klassisch" widersteht, es ist bei weitem zu abgebraucht, zu rund und unkenntlich geworden. Ich nenne jenen Pessimismus der Zukunft – denn er kommt! ich sehe ihn kommen! – den dionysischen Pessimismus. (*Die fröhliche Wissenschaft,* 619-622).

8.2. Comentario

8.2.1. Primera parte: problemas del texto y tesis del autor

El parágrafo 370 de *La gaya ciencia* que va a ser comentado aborda un problema fundamental que coincide con el título del parágrafo: ¿Qué es el Romanticismo?

Nietzsche no pretende ofrecer allí un concepto general y erudito del Romanticismo. No se acerca al problema como un historiador, que pretende definir el fenómeno, describirlo, estudiarlo y ubicarlo en el tiempo; sino como un filó-

sofo, como un crítico de la cultura, o mejor, como un genealogista que ofrece un juicio de valor sobre el fenómeno romántico.

Tanto el pesimismo filosófico de Schopenhauer como la música de Wagner son considerados por Nietzsche los dos fenómenos alemanes específicamente románticos. Y la tesis que mantiene en el texto es que el Romanticismo está profundamente ligado al pesimismo. Pero a un pesimismo especial que lleva el sello de la debilidad y de la enfermedad.

8.2.2. Segunda parte: análisis y división en partes

En el texto se pueden distinguir varias partes, seguramente seis en total, que se examinarán a continuación y que coinciden respectivamente con los seis párrafos del texto.

1) Nietzsche comienza haciendo un balance de su etapa de juventud, en clara referencia a las obras de su primer período y muy especialmente a *El nacimiento de la tragedia*. Reconoce que comenzó por lanzarse al mundo moderno "con algunos grandes errores y exageraciones y, en todo caso, lleno de esperanza". Pero, ¿de qué errores y esperanzas se trataba? Nietzsche confiesa haber malentendido, haber malinterpretado profundamente el significado del pensamiento y del arte de su tiempo. Por lo que respecta al primero, el pesimismo filosófico del siglo XIX (en clara alusión a Schopenhauer), había sido considerado en su obra de juventud como algo superior respecto del pensamiento europeo del siglo XVIII ("el síntoma de una fuerza superior", "de una valentía más audaz, "de una mayor plenitud de vida"). En cuanto al arte, a la "música alemana" (ahora en clara alusión a Richard Wagner), señala que entonces había sido valorada por su parte como "expresión de un poder dionisíaco".

En este primer apartado no hay que pasar por alto algo que Nietzsche apunta de pasada, cuando se refiere al pesimismo filosófico del siglo XIX: si lo malentendió fue tal vez a causa de "quién sabe qué experiencias personales". Como si ese pesimismo hubiese sido confundido con otra clase de pesimismo más íntimo y profundo, más sincero y personal que nada tenía que ver con él, como nada tenía que ver con la música alemana aquel "poder dionisíaco" que era también la expresión de una experiencia rica y personal, que iluminaba con su propia luz aquello en lo que se proyectaba, dotándolo de una fuerza y un brillo que no estaba en las cosas, sino en la fuente de la que procedían. De manera que la música y la filosofía alemanas nada tenían que ver con lo trá-

gico ni con lo dionisíaco; lo que hacía de ellas algo específicamente alemán, lo que les daba su auténtico carácter no era más que su Romanticismo ("Se ve –escribe Nietzsche– que yo desconocía entonces tanto en el pesimismo filosófico, como en la música alemana, lo que les daba su auténtico carácter: su Romanticismo.").

2) Pero, ¿qué es el Romanticismo? ¿en qué consiste este fenómeno? Para explicarlo Nietzsche se pregunta a qué necesidad responde el Romanticismo. Y comienza advirtiendo que tanto el arte como la filosofía tienen una función terapéutica: arte y filosofía presuponen sufrimiento y gente que sufre. No habría arte y no habría filosofía, si no existieran previamente el dolor y la experiencia del sufrimiento.

En esto Nietzsche no hace sino seguir la huella de Schopenhauer, quien en el capítulo 17 de los complementos al libro segundo de *El mundo como voluntad y representación* había advertido ya esto mismo. Bajo el título "Sobre la necesidad metafísica en el hombre", Schopenhauer había desarrollado allí uno de sus pensamientos esenciales: no habría necesidad de ir más allá de la experiencia, de formular preguntas como "¿qué es el mundo?"; no habría, en suma, metafísica, si no existiera el dolor. La universalidad de la "necesidad metafísica" responde a la universalidad de la experiencia que la genera. Y las dos únicas formas posibles de metafísica –religión y filosofía– obedecen a esa experiencia fundamental y universal que es el sufrimiento.

Estas consideraciones son ligeramente modificadas por parte de Nietzsche, de acuerdo con algo que de alguna manera se encontraba indicado en la obra de Schopenhauer: la importancia del arte. El arte tiene en Nietzsche el carácter de una experiencia totalizadora capaz de incluir dentro de sí otros ámbitos como, por ejemplo, el de la religión (la religión es para él una forma del arte). En todo caso, advierte aquí que arte y filosofía tienen el carácter de un consuelo, de un remedio sin el cual la vida resultaría tantas veces insoportable, pues también la vida es, entre otras cosas –y tal vez sobre todas las cosas–, dolor y sufrimiento.

Pero no se experimenta siempre del mismo modo el sufrimiento. Y hay, en general, dos tipos de personas que sufren. Aquellos cuyo dolor procede "de una sobreabundancia de vida", que demandan un "arte dionisíaco" y una "visión trágica"; y otros, cuyo dolor se origina en un empobrecimiento vital y que piden al arte y a la filosofía dos cosas sólo aparentemente contrapuestas: "la calma, el silencio, un mar apacible, la redención de sí", o bien "la borrachera, la convulsión, el aturdimiento, la locura". Estas dos demandas tienen en común la enfermedad –como el sufrimiento compatible con el arte

trágico y dionisíaco presupone la salud– y a ellas responden respectivamente –ahora Nietzsche descubre lo que antes sólo aparecía veladamente– la filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner. Ellos, Schopenhauer y Wagner, malinterpretados en su primera obra, son reconocidos finalmente como los más destacados representantes del Romanticismo, de un Romanticismo que Nietzsche no duda en denunciar.

3) Este Romanticismo se opone ahora a lo trágico, es decir, a lo dionisíaco. El tercer apartado comienza resumiendo en Dionisos y, en general, en el hombre dionisíaco, "el ser en quien la abundancia de vida es más grande". Sólo un ser así –"el más rico en plenitud de vida"– puede permitirse no sólo el espectáculo, sino el hecho mismo de "lo terrible y problemático": "la destrucción, el despedazamiento, la negación". Sólo a él, puesto que puede situarse más allá de los límites establecidos por la moral, pueden resultarle lícitos "lo malvado, lo insensato, lo feo". En definitiva, sólo la mirada del hombre dionisíaco puede hacer digno de vivirse cualquier acontecimiento vital, porque sólo él es capaz de convertir cualquier desierto en terreno fértil. Por el contrario, aquel ser en quien la debilidad se ha cebado, el más pobre en fuerza vital tiene necesidad de lo contrario: "de dulzura, de placidez y de bondad"; necesita representarse la divinidad como una divinidad "salvadora" y solícita con los enfermos; tiene también necesidad de la lógica, porque ella contempla lo que las cosas tienen de regular, previsible y necesario. En suma, desde la debilidad, se contempla la vida con temor y se tiene necesidad de aquellas cosas que disipen el miedo, que lo hagan soportable: de un horizonte optimista. Nietzsche aplica esta última consideración a Epicuro a quien, lejos de considerar afín al hombre dionisíaco, lo interpreta como su contrario, y, en ese caso, cercano al posterior espíritu del cristianismo. El "cristiano" es juzgado por Nietzsche como una variedad del "epicúreo". También en ellos se adelantan los trazos del Romanticismo.

Pero llama la atención aquí que Nietzsche ponga del lado de la "debilidad" un cierto "optimismo" ("la reclusión dentro de horizontes optimistas"), como si el pesimismo solo no sirviese para ofrecer las señas de identidad del Romanticismo, como si fuera posible también un "optimismo de la debilidad". Esta es una importante cuestión sobre la que hemos de volver, pero que de momento conviene indicar y subrayar.

4) En un singular paso adelante Nietzsche no sólo considera el pesimismo filosófico (Schopenhauer) y la música alemana (Wagner) como ejemplos del Romanticismo, sino que epicureísmo y cristianismo son considerados "román-

ticos", precisamente a causa de su debilidad constitutiva. Y es así como Nietzsche considera que su punto de vista y su mirada se han hecho cada vez más agudos en lo que respecta a ese género de inferencias en lo que es tan fácil el error: el movimiento que va "de la obra al creador, del hecho al autor", del ideal al que tiene necesidad de él". Obra, hecho e ideal son sólo "síntomas" a través de los cuales se expresa algo: salud o enfermedad, debilidad o fortaleza. El Nietzsche genealogista se anticipa aquí: en esta consideración que va de lo que se hace a las exigencias que impulsan a la acción. O, para decirlo lisa y llanamente, el paso que transcurre desde los valores a las necesidades afectivas que hay detrás de ellos. Nietzsche lo expresará claramente en *Más allá del bien y del mal*: "La moral no es más que una mímica de los afectos". Y en este punto *La genealogía de la moral* constituye la práctica de una metodología que aquí está ya anunciada.

Pero hay algo más y particularmente importante en este apartado. Nietzsche resume su posición en esta frase: "Respecto a todos los valores estéticos, me sirvo ahora de esta distinción fundamental: ¿es el hambre o la abundancia el principio creador?" El interés fundamental que esta frase encierra no hay que buscarlo sólo en el hecho de que allí se resuma la práctica genealogista referida, sino en que implica un punto de vista nuevo. Si a partir de *El nacimiento de la tragedia* el pensamiento de Nietzsche podría dar pie a una interpretación puramente esteticista, aquí se deshace el equívoco: no es el arte el que tiene la última palabra, el esteticismo deja paso aquí a una cierta fisiología, que hay que entender en la clave de un cierto "vitalismo". No es el arte, sino la vida el referente último y radical. Y así se explica que, años más tarde, Nietzsche sostenga, a propósito de su primera obra, que en ella se hace evidente uno de sus logros fundamentales: "Ver la ciencia con la óptica del artista y el arte con la de la vida".

5) De manera que Nietzsche considera ahora que el referente último sería la vida y las dos posibilidades radicales de vida: salud o enfermedad (debilidad o fortaleza). Sin embargo, aún cabe examinar otro criterio que, a primera vista, resulta más familiar y evidente: se trata de la oposición reconocida desde antiguo por la filosofía, la antítesis ser/devenir. Parece como si desde siempre esas dos tendencias fundamentales hubieran resumido la actitud del hombre ante la vida: "el deseo de fijeza, eternidad, ser", o, por el contrario, "el deseo de destrucción, cambio, novedad, futuro, devenir". Bajo la forma modélica de la oposición Parménides/Heráclito (pero también Platón y los sofistas; racionalismo/empirismo; Ilustración/Romanticismo) se trata de un modelo que la filosofía ha ofrecido para ilustrar dos actitudes enfrentadas en la

teoría y en la práctica. Nietzsche lo examina también, pero considera que no posee la radicalidad ni la ultimidad de la oposición que él ofrece (salud/enfermedad), porque las dos tendencias no escapan a una cierta ambigüedad y, en última instancia, pueden ser interpretables de acuerdo con el esquema antes indicado y preferible a juicio de Nietzsche: debilidad/fortaleza; salud/enfermedad.

El deseo de destrucción, de devenir y de cambio puede ser expresivo tanto de la fuerza y de la gratitud, como del odio y del resentimiento del que quiere destruir porque el estado de cosas existente le subleva y le irrita. Por su parte, la voluntad de eternizar, de ser, de fijeza, puede provenir tanto de la gratitud y del amor (Rubens y Goethe son citados como ejemplos), como del deseo de venganza, de la voluntad tiránica de un ser que sufre cruelmente y que quiere imprimir en todas las cosas la huella y el sello de su sufrimiento. Este último es el caso de la filosofía de Schopenhauer y de la música de Wagner: dos ejemplos de "pesimismo romántico", al que Nietzsche considera el último gran acontecimiento de la cultura alemana y que, desde luego, no valora de un modo positivo.

6) Finalmente, en un paréntesis que cierra este parágrafo, Nietzsche hace una importante y breve consideración que complementa y arroja luz sobre la breve y enigmática alusión al optimismo que hemos señalado en el apartado tercero. Pero ahora Nietzsche se refiere al pesimismo, y a la posibilidad de que exista otro pesimismo distinto del pesimismo romántico. La sospecha de su existencia constituye algo fundamental y especialmente suyo, el fundamento de una nueva esperanza. "Que puede haber otro pesimismo, un pesimismo clásico, es un presentimiento y una visión que me pertenecen, como algo inseparable de mí, como mi *proprium* e *ipsissimum.*" Pero Nietzsche rechaza el adjetivo "clásico" para calificar tal pesimismo, pues le parece un término demasiado manido y proclive a malentendidos. Y se hace cargo de la expresión "pesimismo dionisíaco", una expresión que otras veces, en otros lugares de su obra, es equivalente a "pesimismo trágico" o "voluntad de lo trágico".

8.2.3. Tercera parte: síntesis y reconstrucción del texto

El parágrafo que acabamos de analizar pertenece a *La gaya ciencia*, una obra del año 1882 y que corresponde a lo que se ha dado en llamar el "período ilustrado" de Nietzsche. Es el período en el que Nietzsche ejerce de crítico, médi-

co y terapeuta de la cultura, y en el que empieza a perfilarse su propio método: la genealogía. Nietzsche considera las expresiones de la cultura –arte, religión, ciencia, moral, filosofía…– como síntomas que arrojan luz sobre el "estado de salud" de un pueblo y, a través del análisis detenido de esos síntomas, pretende establecer un diagnóstico y recomendar un tratamiento, una terapia adecuada. En este caso, y por lo que respecta a la cultura de su tiempo, Nietzsche la tacha de *romántica* y *pesimista*. El "pesimismo romántico", con Schopenhauer y Wagner a la cabeza, es la gran contribución de Alemania a la cultura europea, pero tal "contribución" lleva el sello de la debilidad, de la impotencia, de la enfermedad.

En el tiempo en que Nietzsche escribe esta obra es evidente que había roto los hilos que le habían unido muy estrechamente con el filósofo Schopenhauer, del que fue un apasionado lector y discípulo en su primera época, y con Richard Wagner, del que fue amigo personal durante años y al que había dedicado su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*. Y es claro también que si la primera etapa de su vida intelectual, la que transcurre entre 1869 y 1879, está marcada por la fuerte influencia de uno y otro, también había participado del Romanticismo que ahora critica.

Nietzsche mismo lo reconocerá más tarde, en el año 1886, cuando, en el "Ensayo de autocrítica" para la segunda edición de *El nacimiento de la tragedia*, advierte que, a pesar de sus logros, esa obra de juventud adolece de un gran número de defectos "románticos". Ese ensayo arroja sin duda mucha luz sobre los pensamientos que contiene el parágrafo que estamos comentando, así que conviene referirse a él, aunque sólo sea brevemente.

En sus primeras páginas y al hilo de la interrogación de "primer rango" y "profundamente personal" que, según advierte, está a la base de ese libro, Nietzsche señala el primero de sus logros indiscutibles. Comienza preguntándose por qué los griegos, precisamente los griegos, la "especie más lograda de hombres habidos hasta ahora", tuvieron necesidad de la tragedia, de lo horrible y lo monstruoso que muestra la tragedia. Y, frente a la extendida convicción de que la fuerza acompaña siempre al optimismo y la debilidad al pesimismo, propone lo siguiente: ¿no podría ocurrir también lo contrario? ¿No podría existir un pesimismo de la fuerza y un optimismo que escondiera una debilidad constitutiva? Si así fuera, las categorías "optimismo" y "pesimismo" no podrían ser definitivas, remitirían más bien a algo más profundo respecto de lo cual serían instrumentos y fenómenos complejos. Por otra parte, y en segundo lugar, Nietzsche reconoce también la intención fundamental que esta obra adelanta como otro de sus logros: "Ver la ciencia con la óptica del artista y el arte con la de la vida", mostrando así, como se ha señalado antes, que

no es ya el arte –la estética– el referente y el criterio definitivo de algo, sino la vida –y, de alguna forma, la fisiología– la que ofrece un criterio inequívoco y último para juzgar sobre el valor de las cosas (y en última instancia de los valores mismos). Desde ahí se contempla el tercero de los logros de este libro: el haber penetrado agudamente, psicológicamente, en el significado del fenómeno de lo dionisíaco y del otro fenómeno contrapuesto, el fenómeno moral, la moral entendida como cristianismo.

Pero esos logros se hallan contrarrestados por graves deficiencias. Ya el parágrafo 2 previene contra sus contradicciones: las "innovaciones psicológicas" y el "valor juvenil" destacan junto a una también "juvenil melancolía" y una especie de "tormenta y arrebato" que explican los defectos de una "primera obra", en el mal sentido de la expresión. Y Nietzsche explica así, tanto la comprensión y la indulgencia, como el desagrado y la extrañeza que le despiertan su obra de juventud.

El resabio romántico, que sólo aparece apuntado al principio, es denunciado poco después. El parágrafo 3 describe este libro como un "libro imposible": "Lo encuentro mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y confuso a causa de ellas, sentimental acá y allá, azucarado hasta lo femenino, desigual en el *tempo*". Y ya directamente los últimos parágrafos acusan al verdadero responsable del desastre, el envenenador que hace imposible la buena travesía: el Romanticismo. El parágrafo 6 acusa la torpeza que consiste en haberse servido de un lenguaje impropio, en haber dicho con términos y conceptos prestados lo que de ninguna manera podía captarse con fórmulas antiguas y manidas, en haberse confundido con otros y no haber sido capaz de encontrar una identidad propia. Las antiguas fórmulas (kantianas y schopenhauerianas) eran incapaces de encerrar sin corromper la novedad apuntada en los nuevos problemas y planteamientos que la obra contenía. Y no digamos Wagner y la música alemana: "Todo eso era Romanticismo de los pies a la cabeza y la menos griega de todas las formas posibles de arte. Además, una destrozadora de nervios de primer rango, doblemente peligrosa [...] en su doble condición de narcótico que embriaga y, a la vez, *obnubila*".

Pero la crítica culmina en el último parágrafo, cuando Nietzsche asume la acusación de Romanticismo que cualquiera pudiera dirigir contra su obra de juventud. Esta obra es romántica por "el odio profundo" contra "el tiempo de ahora", contra la "realidad" y las "ideas modernas". Porque prefiere creer hasta en la nada antes que en el 'ahora'. Porque deja oír, "un bajo continuo de cólera y de placer destructivo, una rabiosa resolución contra todo lo que es 'ahora', una voluntad que no está demasiado lejos del nihilismo práctico". Por-

que hace suya "la genuina y verdadera profesión de fe de los románticos de 1830, bajo la máscara del pesimismo de 1850, tras de la cual se preludia ya el usual *finale* de los románticos: –quiebra, hundimiento, retorno y prosternación ante una vieja fe, ante *el* viejo dios". En suma, esta obra es romántica porque apunta ya al cristianismo que responde al pesimismo. Y en favor de esa tesis Nietzsche aporta uno de los fragmentos más controvertidos de la misma. Aquél en que se apunta el valor del arte como "consuelo metafísico" y, por tanto, transmundano.

Estos dos elementos, el haber malentendido la música y la filosofía alemanas y el haber asignado al arte el valor de un consuelo metafísico, explican la distancia de Nietzsche respecto de su primera obra. Y, además, nos ponen en el camino adecuado para entender su juicio sobre el Romanticismo como un fenómeno complejo también. Como una enfermedad que afecta a Europa y respecto de la cual Nietzsche lleva a cabo su personal experiencia de convalecencia y de salud. Precisamente esa experiencia personal de la convalecencia, de tránsito desde la enfermedad (el pesimismo romántico) a la salud (el pesimismo trágico) es la trama fundamental de la obra a la que pertenece el parágrafo que comentamos, cuyo prólogo puede servir como referencia fundamental para entender el significado de *La gaya ciencia.*

Se trata de un prólogo escrito para la segunda edición de esa obra, que curiosamente data también, como el "Ensayo de autocrítica" al que se acaba de hacer referencia, del año 1886. Allí se presenta esta obra –un "saber alegre"– como el fruto de alguien que ha soportado pacientemente y durante mucho tiempo la presión de la enfermedad y que ahora comienza a experimentar de nuevo el humor, el buen humor de la salud. Se trata de una "nueva aventura personal", que se produce en unas circunstancias determinadas y "felices" que dejan ver "la proximidad del invierno y su victoria sobre él". Nietzsche habla allí de la "gratitud del convaleciente" por la inesperada curación, la gratitud de un espíritu que ha resistido pacientemente "una terrible y larga presión" y que ha logrado dejar atrás una doble tiranía: "la tiranía del dolor", que impone una muy determinada perspectiva, y la "tiranía del orgullo", que se niega a extraer las consecuencias del sufrimiento. Pero, sobre todo, se deja atrás, el Romanticismo, "esa imprudente dieta y trastorno espirituales"; frente a ella, Nietzsche afirma lo trágico y la compatibilidad de este último con lo cómico, la parodia y el humor.

Pero en esa línea de diagnóstico del Romanticismo como una "imprudente dieta", Nietzsche hace una defensa del "médico-filósofo" y de la filosofía entendida como fisiología. Se trata, en definitiva, de poner de manifiesto un problema de primer rango: la relación entre filosofía y salud. La pregunta no

se deja esperar: ¿quién habla a través de una determinada filosofía? ¿Los defectos, la debilidad, la enfermedad? ¿O, por el contrario, la riqueza, la fuerza, la salud? Nietzsche reconoce la presión que ejerce la enfermedad sobre nuestros puntos de vista, perspectivas y valores, Y trata de descubrir, detrás de toda filosofía, una determinada fisiología. Por eso, defiende la necesidad de un médico-filósofo que no retroceda ante la cuestión última que hay detrás de la verdad: la salud.

Y forma parte de la salud el reconocimiento de que el dolor es un componente específico de la vida, aunque no sea el único. Pero el dolor es también un camino hacia la emancipación. La experiencia del dolor no es sólo una experiencia desgarradora, es también una pregunta que no podemos eludir, una escalera que conduce a "nuestras últimas profundidades". "Sólo los grandes dolores emancipan el espíritu", dice Nietzsche. También ellos nos hacen conocer la vida, perder una ciega e ingenua confianza en la vida; pero no conducen necesariamente a despreciarla. Nietzsche pone el ejemplo de que aun así es posible el amor a la vida, sólo que entonces se la puede amar como se ama a una mujer "de quien se tiene sospechas." Se acabó la confianza en la vida, pero el camino no conduce necesariamente a la misantropía. Aún es posible el *amor fati*...

Este componente trágico *(amor fati)* abre la vía a una conclusión con la que también se cerraba el parágrafo 370: Nietzsche opone lo trágico a lo romántico. El convaleciente no soporta ya el "arte romántico", el "desorden romántico", ese "arte grosero", caracterizado por una especie de "galimatías de los sentidos", que enerva y obnubila. El otro arte, el arte trágico que se le opone, es un arte "malicioso, ligero, fluido, divinamente artificial". Un arte donde la serenidad es compatible con la jovialidad *(Heiterkeit),* con el pudor, con la alegría y con un cierto culto a la superficie. Todas esas notas caracterizaron el sentir de los griegos, de aquellos griegos que "eran superficiales por profundidad", que inventaron el arte para hacer más amable la vida. Esto es lo que Nietzsche refiere en *Ecce Homo*, en el breve apartado que dedica al análisis de *La gaya ciencia*. Pero es sobre todo el trasunto del parágrafo 59 de *Más allá del bien y del mal*, un escrito que data también de 1886, donde se lee lo siguiente: "Quien ha mirado hondo dentro del mundo adivina sin duda cuál es la sabiduría que existe en el hecho de que los hombres sean superficiales. Su instinto de conservación es el que les enseña a ser volubles, ligeros y falsos. Acá y allá encontramos una adoración apasionada y excesiva de las 'formas puras', tanto entre filósofos como entre artistas: que nadie dude de que quien de ese modo necesita del culto de la superficie ha hecho alguna vez un intento desdichado *por debajo de* ella".

8.2.4. Cuarta parte: valoración personal y conclusiones

Hay que situar esta obra en el conjunto del pensamiento de Nietzsche y ya se ha señalado que pertenece al "período ilustrado", un "período intermedio", después de *El nacimiento de la tragedia*, obra con la que ya se ha relacionado, y antes de *Así habló Zaratustra*, respecto de la cual representa una puerta de entrada ineludible, no sólo en su espíritu, al que ya se ha aludido, sino, sobre todo, porque en el libro se insinúa por todas partes el personaje de Zaratustra, su carácter afirmativo, trágico, su *amor fati*... No es casual que el parágrafo 342 coincida exactamente con el parágrafo 1 del Prólogo al *Zaratustra,* con la única diferencia del título que Nietzsche pone a este parágrafo: "Incipit tragoedia" (Comienza la tragedia). Además, los temas fundamentales de la filosofía del Nietzsche maduro, que el *Zaratustra* desarrolla, se encuentran también aquí: el acontecimiento de la muerte de Dios (véanse los parágrafos 108, 121 y 343); el eterno retorno (véase el parágrafo 341)...

Sin embargo, y por lo que respecta a la valoración y a las conclusiones que pueden establecerse sobre el análisis del parágrafo que se ha comentado, hay una cuestión que no está suficientemente clara, o que es, al menos, discutible. Nietzsche critica el Romanticismo por lo que tiene de enfermedad, de pesimismo, de desorden y caos... Pero, ¿no es en cierto modo Nietzsche también un romántico? Su reivindicación del "lado oscuro", de las pasiones, de los afectos, por ejemplo, ¿no es típicamente romántica? La relación de Nietzsche con el Romanticismo es compleja: él mismo reconoce que en sus obras de juventud habla un romántico y que necesitó recuperarse de esa enfermedad que le afectó bajo la forma del Romanticismo. Con todo y como muchos estudiosos de Nietzsche han mostrado, la complejidad de su relación con el Romanticismo va mucho más lejos, hasta el punto de que el ataque de Nietzsche al Romanticismo es, sobre todo al Romanticismo tardío *(Spätromantik):* al exceso de sentimentalismo, al efectismo y al barroquismo, al desequilibrio, al caos y al desorden, a eso que Nietzsche llama "galimatías de los sentidos" que "enerva y obnubila", que afirma lo alemán en forma de "patrioterismo" y se vuelve "cristiano"...

Pero todo esto lo hace también en nombre de los ideales de un cierto Romanticismo, el Romanticismo temprano *(Frühromantik),* que había reaccionado contra los excesos de la ilustración y de la lógica, contra la confianza excesiva e ingenua en el poder de la razón, en nombre de una consideración del arte como verdadera patria de la humanidad, de un arte que volvía una vez más al alma de los griegos y que, en todo caso, se elevaba muy por encima de las particularidades y buscaba las señas de identidad de la verdadera cultura en un

acontecimiento que podía llamarse Europa y que estaba muy lejos y muy por encima de los nacionalismos. Que esta interpretación tiene argumentos en su favor lo prueban las reflexiones del propio Nietzsche a propósito del pensamiento, la política y la música alemanas entre los últimos años del siglo XVIII y los primeros del siglo XIX, justamente cuando se desarrolla en Alemania el primer Romanticismo.

Nietzsche se refiere a ese tiempo, en *Crepúsculo de los ídolos*, y advierte que fue entonces cuando la política, el arte y la filosofía alemanas hacían presagiar un futuro cargado de esperanza. De una esperanza que pronto se trocaría en decepción. Goethe –escribe en el parágrafo 50 del capítulo titulado "Lo que debo a los antiguos"– es "el último alemán por el que yo tengo respeto". Él simbolizaba en su persona todo lo que el siglo XIX se esforzó en conseguir y no consiguió: "Podría decirse que en cierto sentido el siglo XIX *también* se ha esforzado en lograr todo aquello que Goethe se esforzó en lograr como persona [...] ¿Cómo es que el resultado global no es un Goethe, sino un caos, un sollozo nihilista, un no-saber-adónde-ir, un instinto de cansancio, que *in praxi* invita constantemente *a regresar al siglo XVIII*? (en forma, por ejemplo, de Romanticismo del sentimiento, de altruismo, de hiper-sentimentalidad, de feminismo en el gusto, de socialismo en la política). ¿No es el siglo XIX, sobre todo en su final, un siglo XVIII reforzado, *vuelto grosero*, es decir, un siglo de *décadence*?".

Pero no sólo eso. Goethe representó también para Alemania la posibilidad de dominar y de guiar a Europa. Como también había representado eso mismo la época dorada de Federico el Grande, aquel gran ejemplo de escepticismo aliado con la fuerza –"ese espíritu fatalista, irónico, mefistofélico, como lo definió Michelet"–. En esa época, "gracias al indomable, fuerte y tenaz carácter viril de los grandes filólogos y críticos de la historia alemanes [...] se estableció poco a poco, pese a todo el Romanticismo en música y en filosofía, un *nuevo* concepto del espíritu alemán, en el que destacaba decisivamente la tendencia al escepticismo viril" (*Más allá del bien y del mal*, parág. 209). Pero ese "nuevo concepto del espíritu alemán" acabaría por malograrse, pervertido, después de todo, por el Romanticismo.

La filosofía y la música alemanas acabaron imponiendo el mismo espíritu ante el que previamente habían sucumbido. Por lo que toca a la primera, Nietzsche denuncia en el parágrafo 11 de *Más allá del bien y del mal*, cómo acabó rendida y pervertida por "el hada maligna" del Romanticismo, en una época "inocente, rica, todavía juvenil del espíritu alemán". Por lo que respecta a la segunda, la música, Nietzsche lamenta la pérdida de "los viejos buenos tiempos" que se fueron con Mozart, y que marcan el declive y el ocaso de Ale-

mania y de su posibilidad de convertirse en guía espiritual de Europa. Mozart representa el "acorde final de un gran gusto europeo" y, en cuanto tal, es un acontecimiento supraalemán, muy por encima de esa forma del provincianismo que es el nacionalismo. Por su parte, Beethoven simboliza el "acorde final de una transición estilística". Sobre su música se extiende la misma luz crepuscular en que Europa estaba bañada con Rousseau, Schiller, Shelley, Byron; también él fue un acontecimiento supranacional y europeo. Por eso, la música alemana que vino después, en cuanto expresiva del alma alemana solamente, no podía ser más que *décadence*. Weber, Marschner, hasta cierto punto Wagner, Schumann… Sobre todo, Schumann. Todo eso no era más que Romanticismo, un Romanticismo que no expresaba ya nada por encima de sí, que se había vuelto pequeño: Schumann "no fue ya en música más que un acontecimiento *alemán*, y no uno europeo, como lo fue Beethoven, como lo había sido en mayor medida Mozart, –con él la música alemana corrió su máximo peligro de perder *la voz para expresar el alma de Europa* y de rebajarse a ser una mera patriotería" (*Más allá del bien y del mal*, § 249).

Y, en cuanto a Wagner, también su música "en cuanto expresiva del alma alemana solamente, no podía ser más que *décadence*, pero sólo "hasta cierto punto". ¿Qué significa este "hasta cierto punto"? El parágrafo 256 de *Más allá del bien y del mal* abunda en estas consideraciones y compone junto con el apartado de *Nietzsche contra Wagner*, titulado "De qué contexto forma parte Wagner" un documento de singular importancia para entender la posición de Nietzsche frente a su antiguo amigo. Wagner fue algo más, como Mozart, como Beethoven: fue un acontecimiento europeo, supraalemán. Y lo fue en la medida en que su música expresó el verdadero movimiento europeo del momento: el tardío Romanticismo francés de los años cuarenta. Wagner fue a la música como Delacroix a la pintura. En ellos se muestra Europa, "la *única* Europa, cuya alma, a través de su arte multiforme y tumultuoso, aspira a ir más allá, más arriba". Ambos dominados por la literatura; fanáticos de la expresión, descubridores de lo sublime, lo feo y lo horrible; tendentes al efectismo, la seducción y el barroquismo; enemigos de la lógica y de la línea recta; incapaces de un *tempo lento*; dominados por un cierto desequilibrio y postrados ante la cruz…

Eso era Europa y eso era también lo que expresaba la música de Wagner en cuanto portadora de las ideas y el sentir no de una nación y un pueblo, sino de una cultura, la cultura europea, que entonces dominaba Francia. Wagner formaba parte de ese contexto: del refinamiento, la sutileza y el artificio francés; de aquella capacidad para los matices que faltaba en los alemanes. En todo caso Wagner fue un romántico, no a la manera alemana, sino a la fran-

cesa, del modo más universal en que entonces se expresó el Romanticismo. Todo en aquellos hombres –franceses o "alemanes afrancesados", en suma, europeos– apuntaba más alto que lo que se apuntaba en cualquier nacionalismo. Todo en aquellos hombres anunciaba otra cosa que estaba por venir, pero que ellos tan sólo señalaban, insinuaban. "En conjunto –escribe Nietzsche– una especie de artistas temerariamente arriesgada, suntuosamente violenta, de altos vuelos y altas cumbres, que primero tuvo que enseñarle a su siglo –el siglo de las masas– el concepto de 'artista'. Pero *enferma*..."

Se ve, pues, cómo Nietzsche interpreta el Romanticismo en la clave fisiológica aludida: como debilidad, como enfermedad. Frente a "lo alemán", lo provinciana y genuinamente alemán, Wagner fue un acontecimiento superador de todo eso. Ahí estriba su grandeza, pero precisamente el haber sido infiel a esa extrañeza, el "haber condescendido con los alemanes" es lo que Nietzsche no perdonó nunca a Wagner. Aunque esa extrañeza, que explica su parentesco con Delacroix –y también con Berlioz y Baudelaire–, consistiera en un mismo "fondo de incurabilidad y de enfermedad".

Y, en cuanto a Nietzsche, también su reflexión, como él mismo reconoce, está emparentada con el Romanticismo. Pero está también muy distanciada. Como se distancia de su época y de algunas de las polémicas más características de su tiempo. Para explicar esto conviene recordar que Nietzsche recibe una doble herencia –romántica e ilustrada– y que esa doble herencia se refleja en el modo en que él interpretó primeramente la tragedia.

Por discutible que resulte la equiparación de las luces del iluminismo y las tinieblas de lo romántico con las dos categorías estético–ontológicas que fueron lo apolíneo y lo dionisíaco en la primera obra de Nietzsche, no es aventurado señalar que en un principio el joven Nietzsche las entendiera así. Aquellas oposiciones –optimismo/pesimismo, Ilustración/Romanticismo, luz/sombra– que se irán haciendo más complejas en la reflexión del Nietzsche maduro, sirven, al menos en principio, para entender la oposición entre Apolo y Dionisos. Y del mismo modo que una de esas divinidades es incomprensible sin la otra, los movimientos que conforman la modernidad –ilustración y Romanticismo– son el haz y el envés de una misma realidad. Pero así como la tragedia iba más allá de la antítesis para lograr una realidad nueva, también Nietzsche pretendía ir "más allá" de las oposiciones señaladas y explorar una nueva perspectiva, una nueva mirada, otro mundo. En todo caso y como en toda oposición, cada uno de los miembros era imprescindible para el otro. Y ser romántico era, de algún modo, ser (o haber sido) ilustrado.

Sin embargo, la reflexión de Nietzsche sobre la tragedia ofrece dos innovaciones que hicieron posible una perspectiva muy por encima del punto de

vista de su tiempo y de la simple polémica entre Ilustración (optimismo) y Romanticismo (pesimismo). Estas dos innovaciones o hallazgos fundamentales fueron la psicología de lo dionisíaco –la afirmación trágica de esta vida, incluso en sus problemas más extraños y duros– y la comprensión del socratismo como un fenómeno propiamente *décadent*, como "instrumento de la disolución griega". Ellas, como Nietzsche advierte en *Ecce Homo* a propósito de su primera obra, permitieron al libro avanzar muy por encima de un malentendido de fondo: la oposición entre optimismo y pesimismo –esa "lamentable charlatanería propia de mentecatos"– y reconocer, en un singular "giro copernicano", la auténtica antítesis: la existente entre "instinto degenerativo" y "afirmación suprema".

Una vez más, el par salud/enfermedad resulta decisivo para Nietzsche. Y en esto tal vez se haga cargo de una consideración que mucho antes había hecho suya Goethe, al establecer entre lo clásico y lo romántico una relación análoga a la existente entre lo sano y lo enfermo. De hecho, como se ha señalado a propósito del último tramo del comentario, Nietzsche no duda en oponer primeramente el concepto de lo clásico al de lo romántico y, no hay duda de que hay una relación de analogía entre la oposición establecida por Goethe entre clásico y romántico y la establecida por Nietzsche entre trágico y romántico. Y ello gracias a un tercer analogado que sería el par sano/enfermo.

Para terminar, conviene quizá decir unas palabras acerca de este par salud/enfermedad, tantas veces tergiversado a propósito de Nietzsche. En efecto, ¿no conduce esa referencia última y radical a una especie de biologicismo peligroso por las consecuencias que acarrea respecto al uso y abuso político de las ideas de Nietzsche? Esta obsesión por la salud y este rechazo de lo enfermo, ¿no justifica el abuso político e incluso el crimen?

A mi juicio, Nietzsche se encuentra en este punto muy cercano a Spinoza y a aquellas consideraciones que, inspiradas en él, reconocen en el hombre una tendencia natural a aumentar su propia potencia y a rehuir aquellas cosas que la disminuyen (véase *Ética* III, proposiciones 10, 11, 12, 13…). Y reconocen también que, cuando no existe en nosotros esa tendencia, entonces estamos dominados por afectos contrarios a nuestra propia naturaleza y entra en crisis nuestra salud. Esta tendencia a aumentar la potencia la describe Spinoza como una tendencia natural a la alegría (véase *Ética* III, propos. 28 y 29) y a huir de la tristeza y de todo lo que en nosotros está enfermo o tiende a la enfermedad. Tal es el caso de la melancolía de la que dice Spinoza –como, por otra parte, sostiene también Nietzsche– que "es siempre mala" (véase *Ética* IV, propos. 42).

Es cierto que esta defensa de la alegría no supone, en ninguno de estos dos autores, una ignorancia de las dificultades, de la importancia del dolor, de la posibilidad de que las cosas no acaben necesariamente "bien". Esto es lo que hace que Nietzsche suscriba un cierto pesimismo, como, por lo demás, se ve también en Spinoza, quien en el único Axioma de la Cuarta parte de su *Ética* advierte: "En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida". Y, así, para evitar optimismos absurdos, es preciso intentar distinguir claramente entre lo que el hombre puede y lo que no puede. Y no alimentar falsas ilusiones, pues, como también se advierte en la proposición III de esa parte: "La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores". Las posiciones respectivas de estos dos autores resultan sorprendentemente próximas. Y una vez más nos recuerdan, cada uno por un camino distinto, la profunda y estrecha vecindad entre tragedia y filosofía.

Bibliografía

Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es.* Alianza, Madrid, 2004.

— *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro.* Alianza, Madrid, 2004.

— *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie.* Alianza, Madrid, 2004.

— *Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Studienausgabe*, 3. Herausgegeben von Gioirgio Colli und Mazzino Montinari. W. de Gruyter. Berlín/Nueva York, 1998.

— *La gaya ciencia.* Aguilar, Buenos Aires, 1974,

— *El Nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Alianza, Madrid, 2004.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico.* Trotta, Madrid, 2000.

Capítulo 9

Heidegger: la metafísica del *Dasein*

Arturo Leyte

9.1. Texto

(Del § 43: "El punto de partida y el camino de la ontología fundamental")

La angustia es aquel encontrarse fundamental que sitúa frente a la nada. Pero sólo se puede llegar a comprender el ser de lo ente –y en eso reside la más profunda finitud de la trascendencia– cuando el *Dasein* se mantiene dentro de la nada en el fondo de su esencia. Este mantenerse en la nada no es en absoluto un "pensar" la nada arbitrario y que se intenta de cuando en cuando, sino un acontecer que subyace a todo encontrarse en medio de lo que ya es y cuya posibilidad interna tiene que ser esclarecida en una analítica ontológico-fundamental del *Dasein*.

La "angustia" así entendida, es decir, entendida de modo ontológico-fundamental, le quita de raíz a la "cura" la irrelevancia de una estructura categorial. Le otorga la precisión necesaria y propia de un carácter existencial fundamental y, de este modo, determina la finitud que hay en el *Dasein* no como una propiedad previamente existente, sino como el temblor permanente, aunque casi siempre escondido, de todo cuanto existe.

Lo que ocurre es que ese modo de elaborar la cura como si fuera la trascendental constitución fundamental del *Dasein* sólo es el primer estadio de la ontología fundamental. Para seguir caminando hacia la meta, es precisamente la pregunta por el ser la que tiene que llevar a cabo con una contundencia cada vez mayor su determinante labor de guía.

§ 44. La meta de la ontología fundamental.

El siguiente y decisivo paso de la analítica existencial es el esclarecimiento concreto de la cura como temporalidad. Ahora bien, como la pro-

blemática de la fundamentación de la metafísica guarda una íntima relación con la finitud del hombre, podría parecer como si la elaboración de la "temporalidad" estuviera al servicio de una determinación concreta de la finitud del hombre como un ser "temporal". Pues, al fin y al cabo, lo "temporal" pasa normalmente por ser lo finito.

Sin embargo, ya sólo el hecho de que concibamos a todo ente finito, y no sólo al hombre, como "temporal" en el sentido vulgar de la determinación del tiempo, la cual se encuentra justificada dentro de sus límites, debe de llevarnos a la conclusión de que la interpretación del *Dasein* como temporalidad no puede moverse dentro del ámbito de la experiencia vulgar de lo temporal.

Pero semejante determinación no se ha iniciado porque la filosofía actual (Bergson, Dilthey, Simmel), tratando de llegar más al fondo que la anterior, trate de captar "la vida" más "vivamente" en su vivacidad a base de determinar su carácter de tiempo.

Es más: si la interpretación del *Dasein* como temporalidad es la meta de la ontología fundamental, entonces deberá hallar su única motivación en el problema del ser en cuanto tal. Sólo de esta manera se abre el único sentido ontológico-fundamental de la *pregunta* por el ser, es decir, el único sentido que guía "Ser y tiempo" *(Kant y el problema de la metafísica).*

Die Angst ist diejenige Grundbefindlichkeit, die vor das Nichts stellt. Das Sein des Seienden ist aber überhaupt verstehbar –und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz– wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält. Dieses Sichhineinhalten in das Nichts ist kein beliebiges und zuweilen versuchtes "Denken" des Nichts, sondern ein Geschehen, das allem Sichbefinden inmiten des schon Seienden zugrundeliegt und in einer fundanmentalontologischen Analytik des Daseins nach seiner inneren Möglichkeit aufgehellt werden muß.

Die so, d. h. fundamentalontologisch verstandene "Angst" nimmt der "Sorge" von Grund aus die Harmlosigkeit einer kategorialen Struktur. Sie gibt ihr die dem Grundexistenzial notwendig eigene Schärfe und bestimmt so die Endlichkeit im Dasein nicht als vorhandene Eigenschaft, sondern als das ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden.

Allein, die Herausarbeitung der Sorge als der transzendentalen Grundverfassung des Daseins ist nur das erste Stadium der Fundamentalontologie. Für den weiteren Gang zum Ziel muß sich gerade die bestimmende Fuhrung von seiten Seinsfrage in wachsender Unerbittlichkeit auswirken.

§ 44. Das Ziel der Fundamentalontologie

Der weitere, entscheidende Schritt der existenzialen Anallytik ist die konkrete Aufhellung der Sorge als Zeitlichkeit. Weil nun die Problematik

der Grundlegung der Metaphysik einen inneren Bezug zur Endlichkeit im Menschen hat, könnte es scheinen, als stehe die Herausarbeitung der "Zeitlichkeit" im Dienste einer konkreten Bestimmung der Endlichkeit des Menschen als eines "zeitlichen" Wesens. Das "Zeitliche" gilt doch gemeinhin als das Endliche.

Aber schon, daß wir im Sinne der vulgaren und in ihren Grenzen berechtigten Zeitbestimmung alles endliche Seiende, nicht nur den Menschen, als "zeitliches" fassen, muß darauf führen, daß die Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit sich nicht im Felde der vulgären Erfahrung des Zeitlichen bewegen kann.

Sie ist aber auch nicht deshalb angesetzt, weil die gegenwärtige Philosophie (Bergson, Dilthey, Simmel) eingehender als die frühere "das Leben" in seiner Lebendigkeit dadurch "lebendiger" zu fassen versucht, daß sie seinen Zeitcharakter bestimmt.

Vielmehr: wenn die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit das Ziel der Fundamentalontologie ist, dann muß sie einzig vom Seinsproblem als solchem motiviert sein. Damit aber eröffnet sich erst der fundamentalontologische, d. h. der in "Sein und Zeit" einzig leitende, Sinn der F r a g e nach der Zeit.

9.2. Comentario

El texto de Heidegger procede de las últimas páginas de *Kant y el problema de la metafísica*, escrito en 1929. En su última línea alude a *Ser y tiempo*, aquella obra de 1927 que guía a la de Kant y todo el trayecto posterior de Heidegger. Una característica convierte a nuestro texto en decisivo: que replantee una comprensión de su obra de 1927 en el horizonte de un libro sobre la metafísica que incluye en su título el nombre "Kant", que en definitiva remite a una filosofía anterior. Sería difícil encontrar un texto tan breve que resumiera mejor el intento titulado *Ser y tiempo*. Que además lo haga en medio de una obra sobre Kant añade un matiz específico. No va a ser la única ocasión en que Heidegger titule algunos de sus trabajos con el nombre de un filósofo. Así, "Nietzsche", "Parménides", "Heráclito", "Hegel", "Schelling", "Aristóteles", "Platón", "Anaximandro", aparecerán como elementos del propio trabajo filosófico de Heidegger y no sólo como materiales sobre los que se proyecta una interpretación. Eso significa –y es presupuesto del comentario de este texto concreto– que de la obra de Heidegger resulta elementalmente inseparable la filosofía de pensadores anteriores, o lo que es lo mismo: la historia de la filosofía. De no tener esto en cuenta tampoco se podrá entender cuál es el alcance de *Ser y tiempo*, que sólo aparentemente no trata de filósofos, o lo que es lo mismo, que sólo aparente-

mente trata de algo *nuevo*. Pero, ¿hay algo nuevo en la filosofía de Heidegger? Por otra parte, si no lo hubiera, ¿constituiría eso un defecto?

Nuestro comentario debe abandonar por ahora estos interrogantes, que tienen sólo valor indicativo, para intentar localizar más específicamente el texto dentro ya del propio *Kant y el problema de la metafísica*, al que pertenece: el libro se encuentra dividido en cuatro partes cuyos títulos incluyen en todos los casos la palabra "metafísica". Nuestro texto procede de la cuarta, que reza así: "Repetición de la fundamentación de la metafísica". Frente a las tres anteriores, cuya intención en su conjunto es leer la obra de Kant titulada *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica (y no, al modo tradicional moderno y contemporáneo, como una teoría del conocimiento), la cuarta se plantea una repetición, que paradójicamente no significa recoger el carácter común y corriente de una interpretación, por tanto algo ya establecido, sino descubrir una posibilidad originaria oculta hasta ese momento. Pues bien, es esa posibilidad originaria que esconde la lectura del texto de Kant la que brinda esencialmente lo que Heidegger llama "ontología fundamental", que vale como título aparentemente escolar de la propuesta y la intención planteada como el problema de *Ser y tiempo*. A su vez, esa cuarta parte se encuentra dividida en tres y nuestro texto procede de la última cuyo título dice así: "La metafísica del *Dasein* como ontología fundamental". Así pues se hace obligado leer nuestro texto desde el horizonte que despeja el título donde se encuentra incluido, y ese horizonte no lo define sólo la clásica cuestión del *Dasein*, vinculado en *Ser y tiempo* a una "analítica de la existencia", a la que a su vez pareció reducirse el significado de la "ontología fundamental", sino un asunto aparentemente extraño a la descripción original de 1927: "la metafísica". En consecuencia, eso significa que frente a la mera determinación de la ontología fundamental como analítica viene su determinación definitiva como metafísica. ¿Qué supone esto? ¿No era la metafísica justamente aquella doctrina que *Ser y tiempo* dejaba fuera de combate? Tal vez sí la doctrina, pero justamente en la medida en que ésta sólo constituyó una repetición banal del origen mismo de la cuestión, cuando de lo que se trata precisamente ahora es de alcanzar (o sea, repetir de verdad) más allá de su determinación como doctrina el significado de "metafísica". Así, en nuestro texto tiene que aparecer reflejado en qué medida dentro del libro sobre *Kant* el resultado de *Ser y tiempo* constituye una repetición de la metafísica que de ese modo repite a su vez una cuestión olvidada: olvidada precisamente no por una falta de dedicación sino por un exceso que acabó elevando la cuestión –que es siempre la cuestión del ser– a doctrina cuando en realidad se trataba de otra cosa. ¿Qué otra cosa? Eso se puede leer en nuestro texto.

Éste se estructura en dos partes sobre el tránsito del § 43 al § 44, cuyos títulos también resulta decisivo conocer para entender la unidad del texto que se va a comentar. Dicen respectivamente así: "El punto de partida y el curso de la ontología fundamental" y "La finalidad de la ontología fundamental". Las primeras 21 líneas corresponden, así pues, al punto de partida (de la ontología fundamental); las últimas 25 líneas a la meta. El texto que aparece gráficamente dividido, esconde precisamente en esa división no ya sólo su propia unidad, sino en general la de la intención y el proyecto que después de 1927 sólo se puede nombrar como "Metafísica del *Dasein*". En efecto, la división estética del texto en dos partes es la que añade precisamente su unidad fundamental. Cualquier comentario del mismo, en consecuencia, tiene que partir de esa división que reflejan literalmente el último párrafo del § 43 y el primero del § 44 (en nuestro texto marcados gráficamente en cursiva), que aluden a dos etapas o pasos que hay que cumplir para entender el proyecto en su conjunto. Ese proyecto, el de la "metafísica del *Dasein*", es también el de "Ser y tiempo". Ahora sólo falta leer nuestro texto desde este horizonte y a partir de esa división: sin esa división en dos etapas o pasos definidos por el tránsito del § 43 al § 44 tampoco hay comprensión completa de "Ser y tiempo" cuyo carácter de proyecto (y no meramente como la obra escrita) puede leerse curiosamente mejor a partir de este texto que siguiendo la lectura de la publicación de 1927, pero sólo porque aquí se hace desde el final, cuando la publicación se ha terminado, o mejor dicho todavía: cuando la publicación tuvo que interrumpirse y en consecuencia quedar incompleta como tal. En efecto, del plan de la obra de 1927, que la concebía en dos partes divididas a su vez en tres secciones, sólo se concluyeron literalmente las dos primeras secciones de la primera parte, quedando sin redactar las cuatro secciones restantes. Pues bien, de esta situación, y en relación con nuestro texto, se puede decir sin embargo lo siguiente: *a)* que si la parte escrita se interrumpió haciendo que en realidad *Ser y tiempo* sea un fragmento, el proyecto "Ser y tiempo" no sufrió limitación alguna, pues más bien al contrario esa interrupción acentuó más decididamente su carácter de proyecto, es decir, el carácter de obra que no puede acabar constituida porque de su naturaleza es propio su carácter constituyente, aquel que no deja que haya una interpretación absoluta (por ejemplo de la filosofía), sino siempre provisional (en realidad, esto es lo que impide que "filosofía" o "metafísica" puedan ser comprendidos como nombres de una doctrina), pero porque aquello en lo que consiste no puede ser completado o cerrado; *b)* que en realidad a las dos secciones redactadas de la obra de 1927 corresponden estas dos etapas o pasos a los que alude nuestro texto, que ahora sólo hay que caracterizar más explícitamente. Si sobre-

pasando la literalidad del texto se quiere apuntar a un marco que deje comprender mejor su alcance, hay que decir que su primera parte (hasta el final del § 43), que recoge la intención de la primera sección de *Ser y tiempo*, se refiere a la *descripción cotidiana del Dasein*, mientras que su segunda parte (desde el comienzo del § 44) se refiere a la cuestión del *sentido del Dasein*, pero entendiendo que ambas partes, tanto en nuestro texto como en *Ser y tiempo* en su conjunto, se encuentran guiadas por lo que constituye la definición del propio proyecto más allá de lo que quedó escrito: "la pregunta que interroga por el ser". Esta indisociable vinculación de las dos partes de nuestro texto con el proyecto permite comentar una cuestión sólo aparentemente formal: las dos partes, etapas o pasos no pueden ser entendidos como un proceso en el que el primer paso queda sobrepasado por el segundo o asuntos semejantes. Al contrario, decisivo para entender precisamente lo de "metafísica" ligado al horizonte de comprensión de nuestro texto resulta entender que los dos pasos son indisociables y que precisamente esa dualidad constituye la más avanzada definición de su unidad. Dicho en otros términos: alcanzar la interpretación del sentido del *Dasein* (2.ª etapa) no pasa por una superación de la mera descripción del *Dasein* (1.ª etapa). Si en la obra este avance de una sección a otra resulta imprescindible es para indicar precisamente que *más allá* del *Dasein* en su cotidianidad puede leerse su sentido, pero no como si éste fuera algo que lo trascendiera o el lugar en el que definitivamente aquella cotidianidad se superara y encontrara su verdad. Justamente porque "sentido" no alude a un estadio superior del *Dasein*, sino a la indicación de que propio del *Dasein* es una división o diferencia interna que resulta irreducible. En cierto modo, el *Dasein* es su propio más allá y por eso mismo del mismo no cabe siquiera una metafísica, sino que él constituye propiamente *su* metafísica que además es simplemente "la metafísica". Por metafísica, entonces, sólo cabe comprender una diferencia irreducible y ninguna teoría sobre esto o lo otro, ni siquiera sobre lo de "más allá", porque este más allá se encuentra radicalmente aquí, en el origen. Se puede hablar del sentido del *Dasein*, y por tanto del sentido de una cotidianidad, porque esta cotidianidad no es superable en, por ejemplo, un estadio superior, al que eventualmente quedara asociado el significado de verdad y eternidad. No hay diferencia, por tanto, entre el tiempo entendible como cotidianidad en la que todo sucede y la eternidad (al contrario, esos dos significados serían equivalentes, excepto por su medida cuantitativa, por su duración), sino más bien entre la cotidianidad (que es el nombre para el significado vulgar del tiempo como una sucesión en la que ocurren los acontecimientos) y su sentido, que es lo que Heidegger nombra en la segunda parte del texto precisamente como "temporalidad". La dife-

rencia es interna a la cuestión misma del *Dasein*. Es más: el *Dasein* es precisamente la cuestión de la diferencia.

A propósito se ha dejado sin discernir (y sin traducir) en nuestro comentario qué es eso del *Dasein*, pero obviamente no porque se diera algo por sentado, sino como prueba explícita de que de entrada no se puede decir nada, nada al menos que presuponga un significado. De todos modos ahora sí se hace imprescindible decir algo, aunque sea sobre su propia intraducibilidad no ya a término sino a significado alguno. "*Dasein*" es un término alemán compuesto por dos palabras: "*sein*", que se traduce por "ser", y "*da*", que en cierto modo resulta directamente intraducible o que puede serlo por palabras cuales "aquí", "allí", "ahí", sin que ninguna de ellas vierta completamente su singularidad. Si las habituales traducciones al español hablan de "ser-ahí" o "ser-aquí", sin que eso suponga un error gramatical, dejan de lado el problema y además presuponen algo así como que el término "ahí" (o en su caso "aquí") *determina* el significado de "ser", que de suyo parece vago e incierto. Esto traería como consecuencia que hay que distinguir entre "sein" (ser) y "da-sein" (ser-ahí). El error se consumaría además si rápidamente a ese "da-sein" se le atribuyera el significado de "ser humano", porque eso, además de constituir una precipitada asociación, simplemente arruinaría la posibilidad misma de leer nuestro comentario, que en este caso significa tanto como arruinar la posibilidad de leer *Ser y tiempo* y lo que viene detrás. Para que esto se entienda mejor: "hombre" es ya una determinación o significado que responde a un *qué es*, a una esencia, a algo que por lo tanto tiene una serie de propiedades pero que por eso mismo no puede tomarse como el *ser*, sino como un *ente*, algo que es de determinada manera. Esta diferencia recién iluminada entre ser y ente marca toda la comprensión de nuestro texto, que propiamente se esfuerza, aunque lo haga demasiado intensamente para el lector que sólo se acerque a este fragmento y no al conjunto de la obra de Heidegger, en distinguir entre el significado de "hombre" y el no-significado de "*Dasein*". Ahora se puede volver a la cuestión de la traducción del término: tal vez lo que se puede decir de la palabreja "da" no es tanto que se puede traducir indistintamente por "aquí", "ahí" o "allí", sino más bien que es una palabra que alude sobre todo al sentido de un "recorrido" o "límite", por ejemplo entre un *aquí* y un *allí*. "Da" significaría entonces ese límite o "entre": no es ni lo uno (aquí, ahí)) ni lo otro (allí) sino el "entre" que los une y separa. Pero entonces, ¿significa eso algo muy distinto del término "ser" que sólo como consecuencia de una interpretación que presuponía un significado llegó a entenderse como el ente más completo, pero incierto e indeterminado? Efectivamente, sólo porque "ser" se entendió siempre como "ser-A" o "ser-B" o "ser-C", es decir, como ente o

determinación, "ser" a secas acabó comprendiéndose despojado de determinación y, por lo tanto, como lo indeterminado pero, por eso mismo, superior. Pero eso no dejó de suponer que "ser" se entendió siempre a partir de su interpretación como ente, lo que arruinó definitivamente la posibilidad de entender "ser" desde su misma originalidad, que esencialmente alude también a un trayecto o recorrido o límite: lo que va desde… hasta… Pero así tenemos que anticipar la conclusión de que entre "sein" y "da" en realidad no hay diferencia, porque más bien redundantemente ambos términos indican la diferencia. ¿Por qué entonces el término "Da-sein"? Tal vez porque lo que se acaba de insinuar valga como *resultado* de la investigación filosófica que fue *Ser y tiempo*, pero no como su *comienzo*. Dicho en otros términos, que afectan además a nuestro propio texto comentado: eso que se ha dicho vale al final de la ontología fundamental, por lo tanto en el marco de lo que en que nuestro texto Heidegger nombra como segundo paso, pero no como punto de partida. Porque en el punto de partida *Dasein* aparece todavía como un ente mientras que como resultado de su propio análisis óntico se revelará que propiamente no era un ente, sino el mismo ser. En ese momento, ciertamente se dejará de pensar en términos de *Dasein* e incluso de ontología fundamental, pero porque la tarea filosófica ya está cumplida y no porque haya fracasado. Hay un aspecto añadido, que no se ha mencionado todavía: toda la obra en su conjunto, tanto *Ser y tiempo* como *Kant y el problema de la metafísica*, suponen una destrucción de ese significado de "ser desde el ente" y para ello no comienza simplemente suplantando unos términos por otros sino desmontando los términos clásicos ("*Dasein*" es una palabra común del alemán que en la tradición filosófica significa la mera existencia de una cosa) para descubrir su origen y sentido.

Si ahora tenemos un sentido cabal de aquello a lo que puede apuntar la fundamental palabra "da-sein", estamos en disposición de leer el texto de forma original, atendiendo al *tránsito* que esconde y que va (1.er paso) *desde* la comprensión del *Dasein* como un ente que esconde una singularidad *hasta* (2.º paso) la interpretación de que precisamente esa singularidad es la que impide comprender al *Dasein* como un ente. Si le ponemos nombre de jerga a lo que se acaba de decir se puede leer de esta manera: si el análisis en el primer estadio (hasta el § 44) se inicia como análisis *óntico* del *Dasein* pero ya en el curso de dicho análisis se alcanza a vislumbrar que tal ente no es interpretable categorial sino existencialmente, en el segundo paso o estadio se vislumbrará que lo que se tomó inicialmente como óntico, incluso en su defecto (es decir, cuando realmente se toma por ente), es ontológico. Pero eso significa entre otras cosas lo siguiente: que lo así llamado "ontológico" no constituye un reino privado y separado de lo meramente "óntico", sino que lo incluye y que,

por tanto, lo propiamente ontológico es la diferencia óntico-ontológica: no hay por un lado lo ente y por otro lado lo ontológico, al modo en que se puede hablar correspondientemente de, por ejemplo, el tiempo y la eternidad, sino que ambas determinaciones tomadas por separado resultan de un error, porque óntico y ontológico no son dos seres ni dos tipos de cosas diferentes ni dos esferas de ser, sino respectivamente el modo impropio o propio de consideración. Pero esto es de tal modo así que no ocurre que quepa un modo específico de ser propio frente a otro impropio, sino que ambos coexisten indefectiblemente: ser impropio significa ver lo que hay, el ser, desde la exclusiva perspectiva de lo ente, mientras que ser propio, por su parte, no significa a secas ver el ser desde la perspectiva del ser, sino desde el entre o la diferencia que le resulta inherente como característica exclusiva. Y en esta diferencia se juega el significado de "metafísica" implícito en nuestro texto, que no alude, como se dijo más arriba, a un *más allá* al margen del aquí, sino al *entre* o la *finitud* en que consiste "ser", a la diferencia.

Nuestro comentario, en consecuencia, se articula sobre este tránsito entre las dos partes del texto en cuya descripción y análisis se esconde el tránsito de la cosa misma, es decir, el propio tránsito del *Dasein* desde su inicial consideración como ente (1.er paso), que acabará desmontándose como resultado del análisis, y el descubrimiento de su sentido (2.º paso), que es lo que líneas más arriba llamé *entre* o *límite*, y que en el texto Heidegger llama *temporalidad*. Así pues, a fin de conseguir una mayor claridad expositiva, resultará también oportuno dividir nuestro comentario en dos pasos, porque esa división revalida su intención y fondo: que la cuestión del ser, cuya interpretación es obligatoriamente la cuestión del *Dasein*, presupone un tránsito entre la determinación cotidiana del tiempo en cuyo horizonte todo es comprensible como ente, y la interpretación del propio *Dasein* como temporalidad, a partir de la cual también las cosas –los entes que no tienen la forma del *Dasein*– se comprenden *desde* el ser (y *como* el ser). Pero para llegar a este último paso –esto ha de quedar muy claro– es preciso pasar, y luego no olvidar nunca, el primero. Esta última advertencia sale al paso de una precipitada versión según la cual nos podemos instalar en una u otra interpretación del tiempo, como si ese asunto se pudiera elegir. No se puede abandonar la comprensión vulgar del tiempo –como línea continua en la que ocurren acontecimientos– para abrazar la nueva versión de la temporalidad (no hay tal versión), para empezar porque inherente al *Dasein* resulta su caída –que no es más que el predominio del carácter de ente–, pero no como un defecto que haya que subsanar moralmente sino como un carácter estructural. La filosofía, que aquí se llama "ontología fundamental", es la encargada de revelar que además de ese predominio ónti-

co, que es lo único que aparece a la vista, se esconde el ser, pero no como algo que finalmente y después de un esfuerzo analítico, de naturaleza moral o cognoscitiva, vaya a aparecer descubierto, sino precisamente como ese encubrimiento que resulta inherente a la manifestación de cada cosa: si lo ente es lo que aparece, el ser es lo que desaparece en ese aparecer, esa retracción que acompaña como una sombra toda visión, pero que es la única sombra que propiamente merece el nombre de *fenómeno*. "Fenómeno", así, es el propio no-aparecer o no-manifestarse que *constituye* a todo lo que aparece y se presenta. Paradójicamente, predominio de lo ente está asociado a tiempo lineal, pura sucesión en la que todo aparece y tiene que aparecer, mientras que del sentido de "ser" es solidario un no-aparecer, como si el descubrimiento del ser a la postre fuera sólo hacer relevante su des-aparecer.

Desde esta última apreciación puede comenzar la lectura de la primera parte de nuestro texto:

1) Comienza con una referencia a la angustia, que se determina como "encontrarse fundamental que nos coloca frente a la nada". Cualquiera puede entender que la angustia es un estado de ánimo, como cuando se dice que uno "está angustiado". Pero se queda uno corto si se identifica el encontrarse con un mero estado de ánimo, como pudiera serlo la alegría, la tristeza o incluso el dolor o el miedo. En todos estos últimos ejemplos se trata de estados de ánimo en el sentido psicológico, como afecciones de las que nunca nos libramos y que guardan una correspondencia siempre con algo: se está triste o alegre por algo, igual que se tiene miedo de algo o de alguien. "Fundamental", referido al encontrarse, alude justamente a esa situación en la que justamente *nada* nos afecta, pero de modo que precisamente por eso deja de ser una mera afección para inundar absolutamente nuestra existencia; para, por así decirlo, llenarla: cuando la nada nos llena es cuando por otra parte parece que el ser en general y en su totalidad –y no esto y lo otro y lo de más allá– nos invadiera y se mostrara, pero de modo que se muestra sin ninguna apariencia ni determinación o, como se dijo más arriba, se muestra sin aparecer como un ente. Y es a este encontrarse fundamental al que Heidegger llama "angustia". Lo de menos es la palabra, que siempre correrá el riesgo de interpretarse por alguno de sus usos y tomarse de ese modo por lo que no es. Lo más decisivo, entre tanto, es reconocer que "encontrarse" es lo propio del *Dasein*, lo quiera o no. "Ser", cuando se deja en suspenso su comprensión como concepto, es siempre *da-sein*, de modo que inherente a ese *da* es encontrarse en una situación. Cuando esa situación aparece en cuanto tal y no como ésta o aquélla es cuando se habla también de un encontrarse estructural que no puede dejarse de lado. Es también

cuando cabe que emerja la angustia como reconocimiento de esa estructura. No es el único carácter estructural del *Dasein*. El texto no alude a otros dos, que Heidegger caracteriza como el comprender y el habla. Ambos tienen en común lo dicho a propósito del encontrarse: no son caracteres que se elijan o desechen como resultado de una decisión, pues igual que nadie puede dejar de encontrarse tampoco puede dejar de comprender. Eso significa que por comprender no cabe entender esa facultad generalmente asociada a lo cognoscitivo, sino más bien a esa situación pre-comprensiva en la que siempre nos encontramos: discernamos o no, siempre hemos comprendido ya el mundo en el que nos encontramos de esta o de la otra manera, *antes* por tanto de que hayamos reflexionado sobre el mundo y sus problemas. De la misma manera, el habla, incluso en el silencio, o sobre todo más en ese caso, ha nombrado ya el mundo, sin necesidad de que ese nombrar tenga que aparecer bajo la forma de un enunciado. Al contrario, antes de ese enunciado el habla ya ha interpretado el mundo, de manera que lo que reflexiva y lingüísticamente se pueda decir viene siempre después, derivadamente. Este breve repaso viene a cuento de entender que la angustia, como nombre para designar el encontrarse fundamental, no resulta caracterizable como un estado psicológico al que corresponde un contenido, sino como la situación estructural en la que lo que se presenta es… la nada, que es como decir que se presenta esa retracción que paradójicamente hace aparecer a lo ente en su totalidad, más allá de su figura localizada. Lo decisivo del párrafo, empero, sobreviene cuando se vincula la inteligibilidad del ser de lo ente a ese asomarse a la nada que es propio del *Dasein*. Además, cuando se señala que es entonces cuando emerge la finitud de la trascendencia, que es como decir, no la finitud *del Dasein*, sino la *finitud* en que consiste el *Dasein* y nada más. Fíjese que en el texto se habla de la inteligibilidad del ser de lo ente y no del ente. El ente resulta inteligible siempre o casi siempre, bajo alguna de sus modalidades, especialmente dos: la cotidiana y la científica, que esencialmente no difieren porque presuponen lo mismo, que es el prevalecimiento de lo ente o la cosa frente a la nada. Pero justamente el ser de lo ente no es otra cosa, sino la nada. Dicho así parece que simplemente hacemos de la nada una cosa, incluso estéticamente atractiva, del carácter de un estado muy privilegiado. Pero esencialmente la nada no puede ser un ente, ni siquiera comprensible como el vacío de lo ente (en ese caso, se puede hablar del vacío como si fuera de una cosa). En realidad, de la nada no se puede hablar, porque consiste en lo mismo que el ser, pero precisamente en su retracción o desistimiento: para que lo ente (las cosas) aparezca, el ser desiste de aparecer. Y esta desistencia es la nada, en cuyo movimiento o tránsito se puede hacer inteligible que además de cosas, hay ser, aunque de éste –o precisamente por eso–

jamás pueda haber significado. El *Dasein* puede no asomarse a la nada, en cuyo caso no es que el *Dasein* desaparezca, sino que se encuentra exclusivamente en medio de los entes (de las cosas) de modo que éstas le absorben completamente disipando cualquier otra posibilidad. Pues bien, es a esto a lo que se puede reconocer como impropiedad del *Dasein*, que por otra parte y paradójicamente, es una situación de lo más propio del mismo, pues no se puede uno quedar prendido en la nada –en esa angustia como en algo permanente– porque más bien se encuentra siempre enganchado a lo ente. Quedarse prendido a la nada, por otra parte, no dejaría de ser un cierto estado, al que incluso podríamos llamarlo "místico", pero no lo que Heidegger entiende por "asomarse a la nada". Ciertamente, uno se asoma a la nada, pero no se queda en ella. De ahí que se entienda en el texto no como un "pensar sobre la nada", como quien piensa sobre un objeto o tema que se puede elegir a discreción, sino como un permanente "gestarse" o "acontecimiento" que ocurre recurrentemente en el trato con las cosas que nos rodean. Dicho en términos más concisos: no hay un vivir entre las cosas y, como posibilidad privilegiada, un intelectual vivir la nada. Del vivir entre las cosas forma parte indisociable ese "asomarse a la nada" que consiste en un *acontecer* (un *gestarse*) que subyace al propio trato con el mundo y las cosas, como si en dicho trato la nada siempre acariciara su envoltura definiendo su ser, o lo que es lo mismo, el continuo tránsito entre su aparecer y su desaparecer. Pero de nuevo hay que salir al paso de una interpretación limitada: no se trata, como en ciertas cosmologías, de que haya un tránsito del nacer y el vivir al perecer, sino que ambos momentos coexisten permanentemente: siempre se está apareciendo, pero en la misma medida en que siempre se está desapareciendo. Aquí tiene cabida la interpretación según la cual la muerte no es algo que nos espere al final, como un estado definitivo (ese estado definitivo sería el de cadáver), sino que al contrario es lo más propio de la vida, aquello que la define: siempre estamos muriendo porque el *Dasein* es un *ser de final* y no meramente un ser que tiene un final.

Pero así entendido, ni la nada ni la angustia son conceptos de los que se pueda valer un determinado análisis teórico. En general, se trata de aquello que no puede tener significado, pero no porque sea indeterminado, vago o difuso, sino más bien porque su ser resulta estructuralmente extraño al concepto. De ahí que en nuestro texto se hable de la angustia como de aquella posibilidad que elimina de la "cura" su carácter categorial, que es tanto como decir la posibilidad de entenderlo bajo concepto o significado alguno. Se ha colado en el texto el término "cura", que volverá a aparecer en la segunda parte del mismo. No añade ningún contenido a lo dicho, salvo una perspectiva de consideración: la cura es el nombre que en la analítica del *Dasein* (1.ª sección de *Ser y tiempo*)

se guarda para designar la *unidad* de los tres caracteres mencionados –el encontrarse, el comprender y el habla– que articulan el *Dasein*, caracteres que, según el texto advierte, no tienen la banalidad de una estructura categorial, porque no son propiedades o características o cualidades, como las propias de un ente que se encuentre ahí delante y se presente, sino existencial. La cura es el nombre para entender que el *Dasein* no es un ente con determinadas propiedades –como puede tenerlas cualquier cosa– sino la propia unidad de la existencia. Y ésta, la existencia, no es un concepto, de ahí que frente a esa determinación se hable del "temblor", que es lo más ajeno a la estabilidad y permanencia del concepto. Y ese continuo temblor que acompaña generalmente a las cosas de forma secreta, no es más que aquel continuo tránsito entre el aparecer y el desaparecer, que es el tránsito al que propiamente se puede reconocer como ser. Este tránsito es temblor, pero no como resultado de un movimiento o una convulsión, sino como convulsión en la que permanentemente se encuentra no sólo el *Dasein*, sino las cosas cuando resultan inteligibles en su ser y no simplemente bajo su forma de entes. Así pues, ese temblor, ese estremecimiento entre aparecer y desaparecer, entre insistir y desistir, entre ser y nada, revela lo más decisivo: que hay *entre* y que sólo a partir de él resulta comprensible, pero no como un concepto, sino a partir de la existencia, la finitud. Ésta no se refiere en consecuencia sólo a la existencia como algo enfrentado a la permanencia de las cosas, sino a la determinación misma de las cosas cuando éstas se descubren *a partir de la existencia*. Si desde una determinación categorial las cosas pueden ser incluso infinitas –el espacio infinito, el tiempo infinito– desde una comprensión existencial éstas son también comprensibles como entre, como límite y como trayecto: las cosas son finitas.

El último párrafo del § 43 nos recuerda el límite del 1.er paso de la investigación: que la *cura* –la unidad de los caracteres existenciales (frente a la comprensión categorial del ser)– no es más que la primera etapa de la ontología fundamental y que para avanzar hasta el final es necesario que la pregunta que interroga por el ser guíe la investigación con mayor precisión. Es decir, no se trata de que hasta el momento (primera parte, primera sección de *Ser y tiempo*) la pregunta por el ser no haya guiado la investigación, sino que no lo ha hecho "con suficiente precisión". ¿En qué consiste esta insuficiencia? Sencillamente, en que hasta ahora la pregunta por el ser se desarrolló como pregunta acerca del ser de un ente, por más que señalado, a saber: del *Dasein*. Lo señalado del *Dasein*, por otra parte, como se dijo más arriba, no reside en que tenga un significado –que sea el hombre, por ejemplo–, pues eso no supondría ningún avance decisivo, sino precisamente en que no tiene significado, pero de modo que este *no* se vuelve fundamental. Es el *no* de la nada, y no resul-

ta del juego de la mera negación que ocurre entre entes, por ejemplo cuando se dice no a esto o a lo otro. Este "no tener significado" es lo que Heidegger recupera por medio del término "existencia", pero entendido más bien como "ex"-sistencia, es decir, como un permanente "estar fuera" de cualquier posición, permanencia y hasta sustancia. Porque la única sustancia del *Dasein*, en definitiva, es la ex-sistencia, que es como decir que no tiene sustancia. En efecto, la sustancia fue la forma clásica bajo la cual la metafísica entendió el ser: aquello permanente que no varía esencialmente frente a lo que le ocurre, sea esto un cambio de propiedades o una sucesión de accidentes. La sustancia, a la postre, se convirtió clásicamente en la forma de entender el ser, lo que significa que el mismo ser no dejó de ser entendido siempre como un ente y no como lo diferente de todo ente. Así, tanto el espacio como el tiempo fueron entendidos como sustancias, y en consecuencia como entes. De este modo, el espacio se vuelve un ente abstracto, igual que el tiempo (respectivamente, resumen de la totalidad de todos los lugares y de todos los instantes, pero solidariamente destrucción de cada lugar y cada instante). Dios mismo, entendido como sustancia primera y suprema que incluye la totalidad del universo, también se vuelve un ente. ¿Y dónde, dónde el ser? "La elaboración de la cura", como comienza ese último párrafo, apunta a esa búsqueda del ser, pero no en un más allá todavía no encontrado, sino en la más pura proximidad, que por otra parte se ha vuelto inaccesible como resultado de la abstracción categorial implícita en hacer del ser un ente, esa misma que Heidegger califica en el texto escuetamente como banal. ¿Y qué más próximo que la ex-sistencia? Pero también, qué más inaccesible, pues, ¿qué se puede decir de ella si su determinación no puede caer bajo concepto alguno? Toda la investigación que se tituló *Ser y tiempo* trabaja sobre el horizonte de esta dificultad suprema que en nuestro comentario, por cierto, no se puede recuperar. Baste que, con vistas al mismo, recordemos algo esencial que podemos rescatar a partir de esa "precisión" que Heidegger exige a su propia investigación: el tránsito de una etapa a otra no va de la descripción de un ente –el *Dasein*– al ser; es decir, no es que se elija un ente señalado para rescatar desde él y su determinación el ser, porque ontológicamente no hay paso posible de ente a ser. Sólo si en verdad en el punto de partida de la investigación, el *Dasein* resulta ser sólo *aparentemente* un ente pero constitutivamente *ya* es ser, puede ocurrir algo así como un tránsito, que entonces no transcurrirá de ente a ser, sino del ser de un ente –la existencia– al sentido de su ser, que a la postre sólo podrá consistir en el sentido del ser en general. Eso quiere decir que, al principio, lo que se ve, se percibe y se conoce ocurre como consecuencia de una determinada comprensión –la del ser entendido como sustancia–, que entre tanto habrá que destruir en solidari-

dad con el análisis o la revisión de *eso* que fue tomado como sustancia. "Eso" se reduce para la tradición metafísica a dos polos: el objeto y el yo o sujeto. Se provocaría el malentendido definitivo si ahora simplemente se tradujera lo uno y lo otro como el mundo y el *Dasein*, porque entonces filosóficamente no habría ocurrido nada esencial. La mayor precisión que se exige ahora consiste en entender que esa diferencia metafísica –entre el objeto y el sujeto– es derivada respecto a la diferencia en que consiste el propio *Dasein*. Ésta no tiene como opuesto al mundo, pues *Dasein* significa propiamente, en términos de Heidegger, "ser-en-el-mundo". No hay, por así decirlo, un opuesto fuera, pero porque tampoco hay un dentro del que pudiera hacerse un centro a partir del cual, etc. Se trata de entender que la diferencia de ente a ser no es una diferencia entre dos sustancias, porque ni siquiera lo ente, desde la definitiva comprensión de Heidegger, puede ser reconocido como tal. Otro asunto es que aparezca como sustancia, pues es dicha apariencia la que lo convierte en ente. Así entendido, "ente" significa no tanto una sustancia sino un modo de aparecer, ciertamente impropio, pero no defectuoso, a no ser que se entienda que el defecto es estructural y no accidental. En consecuencia, no ocurre que las cosas del mundo –los entes que no tienen la forma del *Dasein*– sean lo ente y el *Dasein* sea el ser, pues este esquema reproduciría el clásico entre objeto y sujeto. "Ser", como se dijo más arriba –y en eso consiste su carácter ontológico–, es ya propiamente la diferencia entre ente y ser, que se juega precisamente no en el ente llamado "*Dasein*", sino en el no-ente *–ámbito, esfera, entre, espacio de juego–* en que consiste *Da-sein*. Por eso la investigación transcurre *de* la descripción del *Dasein* que sólo en el momento inicial guardaba la apariencia de ente –por ejemplo, como resultado de ser entendido como el hombre o el sujeto–, que desde el principio es ya sólo una investigación ontológica, *a* la interpretación del sentido del *Dasein*, que es el motivo con el que comienza el primer párrafo de nuestro comentario, justo a partir del § 44 y que Heidegger enuncia así: "aclarar concretamente la cura como temporalidad". Pues bien, la temporalidad es ese sentido del *Dasein*. Así comienza la segunda parte del comentario, que desde el punto de vista de nuestra exposición es también la más breve, no por su falta de importancia, sino más bien porque el trabajo expositivo de la investigación, aunque no el pensamiento que reclama, ya ha sido realizado.

2) En nuestro texto, Heidegger hace emerger la problemática de la temporalidad con una indicación y una cautela: la indicación alude a la relación con la cuestión de la metafísica y la cautela con la advertencia de que la interpretación de la temporalidad no se encuentra al servicio de ninguna comprensión antropológica, como aquella que pudiera reclamar, en el horizonte de la com-

prensión infinita y absoluta del ser propia de la filosofía moderna, la finitud humana. Porque con lo de la temporalidad no se trata de la finitud humana –opuesta a, por ejemplo, la infinitud de Dios, oposición que presupone como entes igualmente sustantivos a uno y otro polo– sino a secas de "la finitud". La experiencia vulgar del tiempo es aquella a la que ya hemos aludido y no surge de una comprensión inferior o popular sino de una fuertemente filosófica: de la determinación del tiempo como sustancia, y como sustancia infinita. De esa determinación surge la comprensión del tiempo como aquella línea, en cierto modo ajena tanto a las cosas como al yo, en la que todo sucede, pero de modo que subsiste con independencia de cada suceso. Una línea que, además, precede y sucede a todo, porque se entiende como un continuo: de ahí la comprensión vulgar de un antes (anterior), un ahora (actual) y un después (posterior). ¿Y si existencial y fenomenológicamente (no categorialmente) lo anterior fuera el futuro? ¿Y si lo que se identifica con el antes, el pasado, surgiera de ese futuro como su posibilidad? ¿Y si, en definitiva, ese esquema vulgar fuera sólo el resultado de la fuerte comprensión del tiempo como sustancia, que es la que a la vez permite hablar de otra sustancia más allá del tiempo –lo divino– y de esa manera establecer una metafísica como división entre un aquí temporal y un allá atemporal o eterno? En ese caso lo único que se puede señalar es que ese significado del tiempo es derivado, por más que se haya convertido en origen de la determinación del ser. La determinación de la cura –es decir, del resultado de la descripción del *Dasein* que lo ha visto como ex-sistencia– como temporalidad apunta a la búsqueda del sentido del ser del propio *Dasein* pero porque a la postre dicho sentido no puede ser diferente que el del ser en general. Toda la investigación, y sobre todo el tránsito de una etapa a otra, se mueve bajo esta guía. Heidegger se desmarca expresamente de una de sus perspectivas contemporáneas (Bergson, Dilthey, Simmel) porque ésta se mueve dentro del juego de la reivindicación temporal del hombre y la conciencia, cuando lo que motiva la investigación filosófica de Heidegger es el problema del ser en cuanto tal y no el problema de, por ejemplo, el ser del hombre o de la naturaleza o de Dios. No hay, así pues, ni Antropología, ni Física, ni Teología o Metafísica. Hay más bien "metafísica", pero no como título de una disciplina de conocimiento o ciencia, sino como indicación de la situación del propio ser *(sein),* situación interpretable sobre todo cuando éste se ha llegado a comprender no ya como *Dasein* (ente del que se parte para el análisis) sino como *Da-sein*, es decir, como *sein* (ser) que consiste en *da* (recordemos: límite o trayecto entre un aquí o ahí y un allí). Porque dentro de ese límite es donde "ser" se revela como finitud y por ende como ámbito de la metafísica. No hay, en consecuencia, una metafísica del *Dasein*, sino un

Da-sein que es la *meta-física*, es decir, la diferencia o entre en el que justamente acontece lo que es, tiene lugar y se puede comprender el ser.

El último párrafo de nuestro comentario reitera el final de *Ser y tiempo*, sin añadir nada nuevo. Pero, ¿qué se podría añadir como nuevo? Nuevo en el sentido de novedad lo han representado las investigaciones mencionadas de Dilthey o Bergson, pero que se mueven en el espacio de juego dejado como resto por la filosofía moderna: lo humano como ámbito de investigación independiente de la naturaleza, cuya investigación filosófica ha sido sustituida por la ciencia. No hay nada nuevo en Heidegger si no es la repetición de la posibilidad fundamental que escondía la pregunta por el ser, que Heidegger recoge textualmente de la cita del *Sofista* de Platón como motivo que guía la investigación llamada *Ser y tiempo*. Lo nuevo en Heidegger tiene más bien el carácter de un despejamiento y de una destrucción, en cierto modo, también de la propia autodestrucción del significado –y hasta del término– *Dasein*. En efecto, se destruye (porque se deja atrás) la inicial determinación del *Dasein* como ente, incluso como ente cuya peculiaridad es lo ontológico, para revelarlo no sólo desde su sentido –la temporalidad– sino *como* su sentido. En cierto modo, al final de la investigación no es que haya el *Dasein* y su sentido, porque el sentido no es nada. Pero esa nada adquiere el valor decisivo cuando caracteriza el ser del *Dasein*, la ex-sistencia (ésta no tiene concepto, sino que es un continuo desplazamiento), como *lugar*, pero como lugar que no remite al cobijo y la seguridad de la sustancia, sino a la intemperie de un permanente estar-fuera. Como lugar resulta así un no-lugar, que es justamente lo que Heidegger entiende por "temporalidad". Ésta no es algo, ni la sustancia tiempo ni la línea continua en la que ocurren los acontecimientos, sino la articulación de los extásis, pero no del tiempo sino más bien de los éxtasis que son el tiempo. En estas líneas no se puede exponer cómo el sentido –la temporalidad– procede de la reiteración del análisis de la descripción del *Dasein* a partir del resultado al que se llegó (la cura), de modo que a partir de los caracteres encontrados (la comprensión, el encontrarse y el habla) e interpretados como existenciales –respectivamente la existencialidad, la facticidad y la caída– se vislumbran los éxtasis (futuro, pasado y presente) y el sentido del *Dasein*, la temporalidad. Más decisivo es, a partir de ese resultado, entender que no se trata de que la temporalidad sea algo así como el tiempo del *Dasein* y que el tiempo del ser sea aquello que se puede investigar y encontrar a partir de la temporalidad. La temporalidad es ya el tiempo, pero cuando solidariamente se ha revelado que el *Dasein* no es ente alguno, sino *Da-sein*, es decir, el ser, que *no* significa, sino que se indica más bien por medio de ese *da*: lugar que es no-lugar, límite, trayecto, entre o lo que es lo mismo, *finitud*. Pero la pregunta que interroga por el

tiempo, que fue lo único que guió la obra *Ser y tiempo*, fue filosóficamente (lo que aquí significa fenomenológica y hermenéuticamente) imposible sin la pregunta por el *Dasein*, por su sentido, es decir, por la temporalidad.

Subyace a nuestro texto, ciertamente de modo no explícito, una transformación del significado del *Dasein* hasta su propia disolución, por lo menos en los términos a que apuntaba al comienzo de *Ser y tiempo* y también al comienzo de nuestro comentario, cuando se podía leer lo de la angustia como encontrarse fundamental que nos pone frente a la nada. Lo decisivo de nuestro texto es que en tan pocas líneas recorra todo el trayecto, aquel que en *Ser y tiempo* va de su primera a su segunda sección, de modo que ahora no sólo la primera –la descripción fenomenológica del ente *Dasein*– se puede comprender como condición para la investigación de la segunda, sino que la segunda puede iluminar a la primera impidiendo reconocer como psicológico o antropológico lo que es sólo metafísico. Porque el *Dasein* es la metafísica y la ontología fundamental sólo pretendió delimitar la finitud como el origen mismo y el fundamento de la metafísica. En nuestro texto, *Ser y tiempo* aparece ya como el esforzado intento por elaborar la cuestión de la finitud fuera y al margen de la comprensión metafísica moderna, es decir, de la comprensión óntica, para entenderla como cuestión original, es decir, ontológica. Eso significa algo así como que el propio significado de infinitud y de tiempo que lleva asociado –recordémoslo: el significado vulgar de tiempo– es derivado. O dicho en otros términos: que sólo hay finitud. Y este reconocimiento es ya la metafísica, o lo que es lo mismo, el *Da-sein*, o lo que es lo mismo, el entre o la inter-cisión en la que se encuentran el hombre y el ser, cuando el hombre ya no es sujeto (ni por tanto algo ónticamente derivado) ni el ser es objeto. Por medio de la investigación se revela la constitución del *Da-sein* como temporalidad y por ende como aquello que hace posible la comprensión del ser, comprensión que a su vez sólo se entiende si el ser no es ente o sustancia, sino tiempo, pero ciertamente no tiempo como línea continua ilimitada, sino tiempo o *acontecimiento*, aquel que en nuestro texto se reconoció como gestarse o asomarse a la nada, una nada que no puede vencer al ser, porque es el mismo ser, o mejor, la lucha o combate entre un continuo no-aparecer, una continua desistencia, y un continuo aparecer. Éste es el único sentido de "continuo", porque el combate, que es la propia finitud, la propia metafísica, no concluye con la victoria de ningún lado. Ese combate es la metafísica y ahí *(da)* se asoman hombre y ser para reconocer no que son lo mismo, sino que surgen de lo mismo. Y ese lo mismo, aunque en nuestro texto no aparezca ni se diga, es un enigma, lo que significa: algo que nunca se podrá conocer porque su estatuto es lo desconocido. Por eso Heidegger inscribe su propia versión de la ontología fundamental en

un libro cuyo tema es una investigación sobre *Kant y el problema de la metafísica*. En cierto modo Heidegger reitera el intento de Kant más allá de la filosofía moderna, pero también más acá del propio Kant. Porque antes que Heidegger, Kant ya vislumbró como origen del conocimiento, y por tanto también de la separación entre un sujeto que conoce y un objeto conocido, a lo desconocido, ese punto no reducible a concepto del que surgen necesariamente ambos, el concepto (las categorías) y el tiempo, los que el análisis divide pero que en una síntesis original es lo común, lo mismo. A eso común, a lo que ya nombró Heráclito como *lógos*, no alcanza el conocimiento, pero porque el conocimiento ha surgido de esa raíz y la ha abandonado. La señal de ese abandono y al mismo tiempo la señal de su origen es la metafísica: el *da-sein*, la *meta-física* a que apuntó *Ser y tiempo*.

Bibliografía

Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik.* Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1951.

tiempo, que fue lo único que guió la obra *Ser y tiempo*, fue filosóficamente (lo que aquí significa fenomenológica y hermenéuticamente) imposible sin la pregunta por el *Dasein*, por su sentido, es decir, por la temporalidad.

Subyace a nuestro texto, ciertamente de modo no explícito, una transformación del significado del *Dasein* hasta su propia disolución, por lo menos en los términos a que apuntaba al comienzo de *Ser y tiempo* y también al comienzo de nuestro comentario, cuando se podía leer lo de la angustia como encontrarse fundamental que nos pone frente a la nada. Lo decisivo de nuestro texto es que en tan pocas líneas recorra todo el trayecto, aquel que en *Ser y tiempo* va de su primera a su segunda sección, de modo que ahora no sólo la primera –la descripción fenomenológica del ente *Dasein*– se puede comprender como condición para la investigación de la segunda, sino que la segunda puede iluminar a la primera impidiendo reconocer como psicológico o antropológico lo que es sólo metafísico. Porque el *Dasein* es la metafísica y la ontología fundamental sólo pretendió delimitar la finitud como el origen mismo y el fundamento de la metafísica. En nuestro texto, *Ser y tiempo* aparece ya como el esforzado intento por elaborar la cuestión de la finitud fuera y al margen de la comprensión metafísica moderna, es decir, de la comprensión óntica, para entenderla como cuestión original, es decir, ontológica. Eso significa algo así como que el propio significado de infinitud y de tiempo que lleva asociado –recordémoslo: el significado vulgar de tiempo– es derivado. O dicho en otros términos: que sólo hay finitud. Y este reconocimiento es ya la metafísica, o lo que es lo mismo, el *Da-sein*, o lo que es lo mismo, el entre o la inter-cisión en la que se encuentran el hombre y el ser, cuando el hombre ya no es sujeto (ni por tanto algo ónticamente derivado) ni el ser es objeto. Por medio de la investigación se revela la constitución del *Da-sein* como temporalidad y por ende como aquello que hace posible la comprensión del ser, comprensión que a su vez sólo se entiende si el ser no es ente o sustancia, sino tiempo, pero ciertamente no tiempo como línea continua ilimitada, sino tiempo o *acontecimiento*, aquel que en nuestro texto se reconoció como gestarse o asomarse a la nada, una nada que no puede vencer al ser, porque es el mismo ser, o mejor, la lucha o combate entre un continuo no-aparecer, una continua desistencia, y un continuo aparecer. Éste es el único sentido de "continuo", porque el combate, que es la propia finitud, la propia metafísica, no concluye con la victoria de ningún lado. Ese combate es la metafísica y ahí *(da)* se asoman hombre y ser para reconocer no que son lo mismo, sino que surgen de lo mismo. Y ese lo mismo, aunque en nuestro texto no aparezca ni se diga, es un enigma, lo que significa: algo que nunca se podrá conocer porque su estatuto es lo desconocido. Por eso Heidegger inscribe su propia versión de la ontología fundamental en

un libro cuyo tema es una investigación sobre *Kant y el problema de la metafísica*. En cierto modo Heidegger reitera el intento de Kant más allá de la filosofía moderna, pero también más acá del propio Kant. Porque antes que Heidegger, Kant ya vislumbró como origen del conocimiento, y por tanto también de la separación entre un sujeto que conoce y un objeto conocido, a lo desconocido, ese punto no reducible a concepto del que surgen necesariamente ambos, el concepto (las categorías) y el tiempo, los que el análisis divide pero que en una síntesis original es lo común, lo mismo. A eso común, a lo que ya nombró Heráclito como *lógos*, no alcanza el conocimiento, pero porque el conocimiento ha surgido de esa raíz y la ha abandonado. La señal de ese abandono y al mismo tiempo la señal de su origen es la metafísica: el *da-sein*, la *meta-física* a que apuntó *Ser y tiempo*.

Bibliografía

Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik.* Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1951.

Capítulo 10

Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción

Agustín Serrano de Haro

10.1. Texto

Que los actos posean capacidad tan enorme de perdurar, superior a la de cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser motivo de or-gullo si los hombres fuéramos capaces de soportar su carga, la carga de la irreversibilidad e impredecibilidad de la que el proceso de acción saca su misma fuerza. Que esto es imposible es cosa que siempre han sabido los hombres. Han sabido que quien actúa no sabe nunca del todo lo que está haciendo, que siempre se hace "culpable" de consecuencias que nunca pretendió o siquiera previó, que, sin importar lo desastrosas o inesperadas de las consecuencias de su acto, nunca puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su mismo significado jamás se le revela al agente sino sólo a la mirada retrospectiva del historiador, quien por su parte no actúa. Todo esto es razón suficiente para apartarse con desesperación de la esfera de los asuntos humanos y sentir desprecio hacia la capacidad humana para la libertad; capacidad para la libertad que, produciendo la trama de las relaciones humanas, parece enredar a su productor en tal medida que él aparece mucho más como la víctima y el paciente que como el autor y agente de lo que ha hecho. Dicho en otras palabras, en ninguna parte: ni en la labor, sujeta a la necesidad de la vida, ni en la fabricación, dependiente del material dado, llega el hombre a aparecer menos libre que en aquellas capacidades cuya esencia misma es la libertad y en aquella esfera que a nadie ni a nada debe su existencia sino al hombre (*La condición humana,* § 32. Traducción de Agustín Serrano de Haro).

That deeds possess such an enormous capacity for endurance, superior to every other man–made product, could be a matter of pride if men were

able to bear its burden, the burden of irreversibility and unpredictability, from which the action process draws its verry strength. That this is impossible, men have alvays known. They have known that he who acts never quite knows what he is doing, that he always becomes "guilty" of consequences he never intended or even foresaw, that no matter how disastrous and unexpected the consequences of his deed he can never undo it, that the process he starts is never consummated unequivocally in one single deed or event, and that its very meaning never discloses itself to the actor but only to the backward glance of the historian who himself does not act. All this is reason enough to turn away with despair from the realm of human affairs and to hold in contempt the human capacity for freedom, which, by producing the web of human relationships, seems to entangle its producer to such an extent that he appears much more the victim and the sufferer than the author and doer of what he has done. Nowhere, in other words, neither in labor, subject to the necessity of life, nor in fabrication, dependent upon given material, does man appear to be less free than in those capacities whose very essence is freedom and in that realm which owes its existence to nobody and nothing but man. (*The Human Condition*, 1958, § 32)

10.2. Comentario

Este corto fragmento, que da expresión a una poderosa paradoja, está extraído de *La condición humana* (1958), la obra teórica más ambiciosa y sistemática de Arendt –si se deja a un lado *Los orígenes del totalitarismo* (1951) cuyo estatuto temático y metodológico es especial–. Pertenece en concreto al capítulo quinto de la obra, que tiene por tema único la acción: la acción en el sentido restrictivo de la *práxis*, y la *práxis* en el sentido restrictivo de la decisión y actuación políticas en el seno de una comunidad ciudadana. Dentro del largo capítulo en que se encuentra –el penúltimo del tratado, al cual presta así una primera coronación–, el texto objeto de nuestro comentario forma parte del apartado 32: "El carácter procesual de la acción". Bajo este título genérico y de apariencia inocua late, pues, el sorprendente cuadro de tensiones que el texto comprime, y que no afectan sólo a la índole de la acción política, sino a la propia condición humana tal como Arendt la concibe y la vincula al destino peculiar de la acción.

Mi comentario a las palabras de Arendt se articulará en tres pasos. El primero proporciona una identificación básica de cuál es la "esfera" de realidad de que trata el texto y de por qué aparece vinculada a las "capacidades humanas cuya esencia es la libertad". Este propósito exigirá diversos complemen-

tos y glosas. El segundo paso se ocupa entonces de la tesis capital del pasaje, a saber: que la praxis está sujeta por principio a una precariedad constitutiva. El tercer paso es una recapitulación abierta que ahonda en la problematicidad del asunto.

1) La paradoja esencial que las palabras de Arendt ponen de relieve se deja formular con claridad: los actos libres en que consiste la praxis sumergen a los seres humanos que los promueven, en un medio y unas situaciones en que ellos experimentan más bien una suerte de falta de libertad. O dicho en otros términos, la capacidad humana de acción libre produce una esfera de la realidad, pero en este dominio creado *ex novo* por los sujetos agentes éstos sienten, captan y sufren una inconfundible ausencia de libertad.

También el fundamento primero de esta desconcertante conexión entre la acción libre y la vivencia cierta de no libertad emerge con nitidez de las palabras de la pensadora: los actos creadores de los hombres son acaso efímeros y transitorios, pero ellos se dilatan en el tiempo y perduran extraordinariamente bajo la forma de un proceso que en sí mismo es impredecible e irreversible. He aquí, pues, un verdadero axioma pragmático: "Todo acto genera siempre un proceso"; el acto no causa un efecto, ni provoca un conjunto acotado de efectos o una serie de resultados precisos; además, y sobre todo, genera una serie ilimitada de consecuencias, una cascada de acontecimientos más o menos conexos que remiten a él o remontan hasta él. Y esta serie ilimitada de sucesos no puede sujetarse a control ni en los momentos de gestación del acto ni en su decurso posterior.

Hacia el final del texto aparecen y se reconocen las categorías distintivas de la teoría arendtiana de la condición humana activa. La labor por la que el cuerpo atiende a su menesterosidad siempre urgente es también un proceso, pero, a diferencia de la acción, éste se repite sin fin: ciclo de hierro por el que se labora para consumir y descansar y se consume y descansa para seguir laborando. El trabajo de las manos inteligentes produce, en cambio, cosas nuevas, objetos útiles, que, en calidad de obras duraderas en un entorno estable, se alzan contra la temporalidad acusada, acentuada de los procesos. En la labor se experimenta por dentro, como indigencia, la necesidad natural; en la fabricación se experimenta hacia fuera el relativo poderío del ser humano sobre su medio natural. Pero ni esa necesidad ni este poderío conocen la incertidumbre de un proceso en lo desconocido, ni sufren el desconcierto por un proceso provocado por el ser humano y discurriendo enteramente entre hombres que, sin embargo, es por principio ingobernable. Sólo las acciones libres están sujetas a esta legalidad interna característica, que al cabo se ase-

meja a un destino ineluctable. Actúe usted, o actuemos juntos, con otros, entre otros, quizá frente a otros, y nos veremos todos "enredados", atrapados en un proceso no del todo previsto ni del todo querido, más bien casi nada previsible y aún menos controlable. A esta forzosidad peculiar podríamos quizá denominarla de una manera provisional, sin mayores intenciones, "ley del destino de la acción".

Pero es preciso perfilar mejor los términos y los referentes de esta ley singular. Pues en el contexto del párrafo, del capítulo y de la obra el término *actos (deeds)* no significa, como ya adelanté, la totalidad de las conductas voluntarias del hombre, los llamados *actos humanos* en contraste con los *actos del hombre*. "Actos" y "acción" hacen aquí referencia únicamente, o al menos muy básicamente, a las iniciativas, decisiones y empresas que influyen sobre la existencia en común de los seres humanos, que inciden en su coexistencia y que tienen por tanto visibilidad pública y trascendencia intersubjetiva. La acción política en el sentido original que Arendt aspira a iluminar se compone muy fundamentalmente de "actos" en esta acepción.

"Actos" son, sin duda, las determinaciones de una asamblea legislativa, las deliberaciones y decisiones que crean Derecho vigente y disponen su aplicación en una comunidad civil. En la perspectiva de Arendt, en que la experiencia griega de la polis tiene un valor especial, cercano a lo paradigmático, la fijación de las leyes era, sin embargo, en cierto modo, lo menos político de la vida política; las leyes estipulaban un marco general y estable de relaciones entre los ciudadanos que se limitaba a hacer posible, sin predeterminarla, la actividad propiamente pública, política, de los ciudadanos; de aquí que el legislador pudiera ser incluso un extranjero, y de aquí que su aportación fuese una "obra" duradera antes que un acto y un proceso de acción, una "mentefactura" de puertas adentro equiparable a la "manufactura" exterior de las murallas. Pero en verdad esto es sólo un matiz. De la actuación legislativa y de su particular orientación se siguen en principio infinitas, inanticipables e imparables consecuencias.

El ámbito de posibilidades que las leyes abrían lo llenaba de realidad –mantengamos de momento el tiempo verbal de pasado– la praxis efectiva de quienes actuaban conjuntamente y emprendían procesos particulares de acción. Se actuaba en los debates públicos que decidían de empresas colectivas, en el ejercicio de las magistraturas, ante los tribunales, incluso en las celebraciones conmemorativas, que servían a la vez de juicio sobre el presente; y por supuesto, se seguía actuando en el curso de las empresas colectivas, en el ejercicio de cada uno de los cargos, en el debate sobre las empresas en marcha, etc. La polis es (era) indiscerniblemente el ámbito y el resultado de este sinfín de actos en

que se decide la suerte de la ciudad y de los ciudadanos. El propio trazado de la polis, la ordenación concreta del espacio urbano como un conjunto de espacios públicos, plasmaba un modo de actividad permanente, compartida, discutida, es decir, hablada.

Más que un lugar entre otros, la ciudad es (era) por tanto una realidad política. Y más que una realidad política es (era) la realidad de la política. La ciudad, que por una parte sólo existe merced a la vida ciudadana y gracias a los conciudadanos –no existe Atenas sino los atenienses–, y que, en otro sentido, es ella más bien el ámbito que cobija la libre coexistencia –no hay espacio público bajo la tiranía–, merece considerarse, en suma, la "esfera de realidad que a nadie ni a nada debe su existencia sino al hombre". La polis aloja verdaderamente un mundo propio, y la praxis tiene encomendado este mundo intersubjetivo.

Que no hay exageración en la perspectiva esbozada se observará mejor si se repara en las tres dimensiones inseparables que Arendt reserva a la praxis:

a) La praxis política hace, rehace y hasta puede deshacer la ciudad como espacio legal, como espacio público, como trazado urbano. La existencia no natural, no meramente social, de esta realidad ***sui generis***, la forma efectiva en que se articula, el estado de vigor o postración en que se encuentra, todo ello depende radicalmente de esta actividad en proceso que no es labor de nuestros cuerpos, ni (sólo) trabajo de nuestras manos, ni concepto de nuestras mentes, sino interacción entre iguales, por la palabra y en lo desconocido.

b) Esta misma praxis política, empero, engendra, potencia, reconstruye y transforma "la trama de relaciones humanas" en que se inscriben las vidas individuales. Por el espacio público de igualdad artificial entre los ciudadanos discurre todo un mundo de relaciones interpersonales, en buena medida asentadas y en buena medida en permanente cambio; vínculos de colaboración y subordinación, de reconocimiento, amistad, emulación, de rivalidad y hostilidad, todas ellas entrecruzadas y entrecruzándose al hilo de las acciones que las recrean en el horizonte de la ciudad. Este entramado frágil y a la vez compacto presta concreción al ejercicio de la ciudadanía y no se limita, desde luego, a las relaciones de clase entre ricos y pobres.

c) Pero la misma praxis es parte esencial de la historia de cada persona; el derrotero que toma una vida humana está siempre ligado a *a)* y a *b).* Y, sobre ello, la comunidad política democrática se nutre además de la

individualidad de los agentes intervinientes, depende de su libre capacidad de iniciativa, innovación y asociación mutua. A lo inédito de cada coyuntura cívica corresponde la revelación en ella de la singularidad irreductible del sujeto actuante –revelación de su ser incluso para él mismo, revelación en y por la acción.

Esta complejidad de planos entrelazados, esta pluralidad notable y hasta confusa de espacios reales y simbólicos, tramas humanas y sujetos actuantes, y en fin la propia enormidad, también a veces muy notable y confusa, de las cuestiones en litigio, no privan a los actos de un nexo necesario con los agentes, ni a la praxis en su conjunto de un nexo esencial con la palabra pública, con el discurso. Siempre hay alguien, algunos "álguienes" –si puedo decirlo así– que dejan su huella en el curso de la acción, al punto de que ésta no es un suceso anónimo en un medio amorfo de múltiples intervinientes y ningún responsable. El medio político-ciudadano será confuso, pero los actos tienen autores y coautores, partícipes y copartícipes, coejecutores, coadyuvadores, colaboradores, etc. Y cada uno tiene una biografía propia que merced a las acciones propias y a las ajenas está revelándose en el mundo de la ciudad.

Mas antes de pasar a examinar la legalidad especial que rige este orden de la acción, conviene destacar que el esquema presentado no es, en sus dimensiones y conexiones fundamentales, privativo de la ciudad griega ni de la vida política clásica; tampoco quiere ser un modelo puramente especulativo o utópico. Aspira más bien a caracterizar toda comunidad política activa, democrática por así decir, y a definir en qué consiste en el interior de ella la actividad propiamente política. También las repúblicas modernas y contemporáneas –entendiendo "república" como forma de gobierno, no como forma de Estado– recogen aspectos esenciales del esquema anterior; incluso la oposición ciudadana a despotismos o la disidencia en los regímenes comunistas reflejan el trazo esencial del modelo, por cuanto, como señaló Vaclav Havel, el movimiento del disidente encarnaba, en sus palabras no ideológicas, en su búsqueda de apoyos, en sus actos de no colaboración y rechazo, la posibilidad indeterminada de otra polis.

2) La "ley de la acción" tal como el texto la destaca, la ley que hace de la acción casi un destino, sostiene: *a)* que los actos propios de la praxis, los actos que incumben a la "esfera de los asuntos humanos", generan siempre procesos de acción (no obras, no acciones acotadas, no resultados delimitados); *b)* que tales procesos son necesariamente imprevisibles en su inicio, inacaba-

bles por su término e irreversibles o incorregibles en su desarrollo; *c)* que, no por ser los procesos impredecibles, inconsumables e irrevocables, en suma incontrolables, quedan los agentes y coagentes de ellos dispensados de toda responsabilidad por las innumerables consecuencias que provocan. Al contrario, los procesos infinitos de la praxis operan como "responsabilizadores" de quienes se implican finitamente en el curso de la acción.

Dirijamos primeramente la mirada a estas cualidades positivas de los procesos de acción que Arendt formula en términos negativos. Las iniciativas que propugnan objetivos colectivos y que introducen cambios en la ciudad y en su trama humana no pueden anticipar con certeza, con fundamento suficiente, los resultados finales de las empresas iniciadas o iniciables. El sentido mismo de las propuestas de acción, de las proposiciones de ley, de las elecciones colectivas, viene a depender en gran parte del proceso subsiguiente de acciones y reacciones que éstas desencadenan, pues son las actuaciones subsiguientes las que darán concreción efectiva a lo decidido e iniciado. El sentido de la iniciativa compartida nunca aparece de antemano como si fuera el programa de funcionamiento de un dispositivo, sino que su "verdadero" alcance surge más bien *a posteriori*, en el curso de los acontecimientos que suceden a los primeros y perfilan y orientan el rumbo de la acción. Pues, además de la imprevisibilidad interna en vista de las nuevas circunstancias, ocurre que las novedades en la ciudad no interrumpen otros procesos que vienen de antes, quizá de antiguo, que sostienen y subyacen a las relaciones entre los ciudadanos y que siguen deparando consecuencias. La novedad de una propuesta de ley, de unas personas en el desempeño de una magistratura, de una demanda colectiva, de un desafío interno o externo, nunca discurre aislada de un pasado grávido ya de acciones; procesos anteriores que se prolongan en el presente y que rebrotan en relación con la nueva coyuntura o en ocasión de ella.

El análisis del historiador o del teórico, que "por su parte no actúa", tiende casi por necesidad, por imperativo de su perspectiva, a contemplar los procesos hacia atrás, desde lo que han terminado globalmente por deparar hacia lo que empezaron por ser y fueron luego siendo; introducen así, de manera inevitable, un suplemento de coherencia y necesidad. En la realidad viva y presente lo que tiene lugar es, en cambio, un entreveramiento y superposición casi inextricable de procesos vigentes que se condicionan contingentemente. Y en la práctica política no es posible desactivar este trasfondo de planos y tramas humanas; es imposible por así decir "descontarlo" o "desactivarlo" a fin de "centrar" la praxis en los términos exclusivos de una empresa bien precisa y determinada. Ambas condiciones esenciales: imprevisibilidad de partida e ina-

cababilidad de llegada, colaboran en que los procesos políticos tampoco sean corregibles durante su desarrollo, reversibles en un sentido siquiera análogo a la rectificación que el artífice puede siempre imponer a la obra que ha comenzado. La enmienda de la acción no devuelve a la situación de partida y, de pretender tal cosa, lo que hace es suscitar un nuevo proceso que se entrecruza o entrechoca con los que pretende corregir. En el orden de la praxis la secuencia temporal significa irrevocabilidad estricta de los acontecimientos y de su poder de influencia.

Imposible de prever, imposible de clausurar, imposible de detener, los agentes y coagentes de la vida política nunca son, en consecuencia, los autores de la praxis al modo en que el artesano, el arquitecto, el poeta lo son de la obra de sus manos y de su inteligencia. Lo cual no obsta, sin embargo, para que los agentes políticos se hagan responsables de los sucesos que tan ampliamente les desbordan, en la misma medida en que estos otros autores no políticos lo son de sus obras; y tanto más responsables cuanto mayor haya sido su significación y protagonismo. Los procesos de acción no solamente presentan siempre rostros individuales, toda una galería de ellos, y no solamente guardan memoria de ellos, sino que la propia individuación de los protagonistas se produce de modo original al actuar; en la acción en el seno de la ciudad se gana –dirá Arendt– un segundo nombre, ligado a lo que uno mismo ha revelado de sí ante los demás por sus actos y palabras (o, derivativamente, por sus omisiones y silencios). La comunidad política opera a la par como comunidad de reflexión sobre la acción y ella es instancia de juicio sobre los actores intervinientes en la suerte de la ciudad. A éstos se les imputa el devenir de las iniciativas y reformas emprendidas, de las decisiones tomadas, de las resistencias vencidas; se les imputan los éxitos, los fracasos, los desastres. Y ni la complejidad inabarcable de los procesos, ni la multiplicidad de los "imponderables", ni la pluralidad de sujetos actuantes eximen de la responsabilidad contraída.

A esa luz, la ley estructural de la acción parece justificar de sobra el "apartarse con desesperación de la esfera de los asuntos humanos y sentir desprecio hacia la capacidad humana para la libertad". Tener que responder por fuerza y con razón de lo que por todos lados trasciende de la intención propia y en todo momento rebasa las capacidades humanas de previsión y control, es recia prueba, como diría el clásico. Seguramente que la huida despectiva de la praxis sería lo más prudente, acaso lo mejor en sentido moral, si es que no incluso lo obligado... en caso de que tal apartamiento fuera posible y de que con él no se perdiera irremisiblemente una dimensión crucial de la condición humana y de la propia existencia humana en el mundo. Pero de esta otra ver-

tiente de la situación no se ocupa ya nuestro texto, pues lo ha hecho detalladamente el resto de la obra. No esta de más, empero, insistir en que la coexistencia con libertad compartida de acción, o bien al revés, la existencia libre y activa de la persona en un mundo intersubjetivo no se nutre de otra savia, no respira en otra atmósfera, no conoce otro origen que los que crea la praxis; y los crea al promover y proteger la ciudad como espacio de leyes y acciones, como espacio público en perpetua precariedad. La praxis tiene encomendado el mundo intersubjetivo, y para ella, como para este mundo de todos y de nadie en particular, no hay sustituto viable ni sucedáneo útil.

3) La paradoja de la acción libre que comporta radical sujeción y de la responsabilidad que en su desmesura se torna destino ratifica la admirable clarividencia de Arendt en su afán por analizar la vida activa sin preconcepciones extrañas. Pero conviene precaverse de que, entendida en los términos absolutos e irrestrictos a los que su misma autora algunas veces propende, la paradoja corre peligro de abocar al absurdo. Parece imprescindible, dicho de otro modo, que la precariedad constitutiva de la praxis no se vuelva pura irracionalidad.

Es muy cierto que las consecuencias de los actos se prolongan larga y confusamente, pero ¿acaso significa ello que "el proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe" (*La condición humana*, § 3)? ¿No será preciso a este respecto algún tipo de escala, que permita discriminar acciones de perdurabilidad infinita respecto de otras, también políticas, pero de trascendencia limitada y extinguida? Subyace a este punto, además, un agudo problema ontológico, a saber: ¿cómo es posible establecer un nexo de continuidad tan firme entre los actos originales y sus infinitas consecuencias si son siempre innumerables acciones intermedias de innumerables agentes (con sus innumerables consecuencias) las que alumbran el futuro de los actos originarios? Por una parte se afirma la generatividad extraordinaria de las acciones fundantes, pero por otra la identidad de éstas en el tiempo descansa sobre acciones posteriores que presentan en principio la misma forma que la original. Y ambos factores no son tan fácilmente conciliables. Si toda acción engendra por igual procesos, los procesos no podrán ser de las acciones que los componen pues éstas engendrarán los suyos propios.

Resulta asimismo muy verdadero e iluminador afirmar que "quien actúa nunca sabe del todo lo que está haciendo", pero es decisivo aferrarse también a que, en principio, lo que los agentes saben y en función de lo cual actúan cualifica de manera fundamental su acción y forma parte de la des-

cripción básica de ésta. Arendt, sin embargo, ha llegado a invocar en este contexto el modelo del perdón de Jesús de Nazaret a quienes le crucificaban, que "no sabían lo que hacían"; siendo así, a mi modo de ver, que entre el no saber "del todo" lo que se hace y el no saber qué se está haciendo media una diferencia capital. La resistencia polaca al nazismo, pongo por ejemplo, no sabía, sin duda, que su enemigo era un régimen totalitario cuya capacidad de mal carecía de parangón en la Historia; a los resistentes les bastaba con saber que era una potencia extranjera invasora, crudelísima, criminal; y mucho menos podían saber que el combate contra ella y el triunfo final de las potencias bélicas enemigas de ella iban a significar que el otro único régimen totalitario, el estalinismo, extendiese su imperio hasta donde nunca había soñado –tal como la propia Arendt analiza este proceso–, sometiendo a la propia Polonia a una larga opresión. Ahora bien, por desconocer necesariamente este curso posbélico de los acontecimientos, no es justo declarar que los resistentes no sabían lo que hacían. No cabe reinterpretar qué es lo que estaban heroicamente haciendo hasta el extremo de alterar de raíz el sentido que ellos mismos daban a sus actos; de suerte que tampoco procedería hacerles cargar con responsabilidades insoportables. Arendt nunca pretendió nada semejante, por lo que la ignorancia sobre lo que se hace en la praxis debe tomarse a la vez con restricciones esenciales.

Cosa parecida se aplica, en fin, a la condición inenmendable de los procesos de acción. Siendo muy cierto que no cabe deshacer la acción y retrotraerla a ninguna situación previa, también lo es que la comunidad política puede justamente replantearse, reconducir y, en su caso, recomponer el sentido básico de un curso de acción. Churchill corrigió (no sin oposición) el pacifismo pactista de Chamberlain, Clemenceau (con enorme oposición) el atropello a los principios de la República en el asunto Dreyfus.

Una última cuestión de entre las muchas relacionables con el enjundioso fragmento que he comentado es el hecho evidente de que actos promotores de procesos, y de procesos abiertos, son también casi todos los hitos de la vida personal: el descubrimiento y seguimiento de una vocación, el surgimiento de la amistad, del amor, el tener descendencia, el comprometerse con unos principios de acción en la vida profesional, el cultivar "la necesidad de comprender...". Aunque los hitos biográficos no se orienten constitutivamente a la ciudadanía, se advierte en seguida cómo los ejemplos sí van aproximando la vida humana como quehacer personal indeclinable a la acción como praxis intersubjetiva. En ambas "esferas" el que actúa se hace a sí mismo haciendo lo que hace consigo mismo; él mismo es agente y paciente de su historia, sujeto y

argumento de ella. Quizá no sea del todo una mala conclusión, por más que quede tan poco perfilada como un proceso de acción en los momentos de su nacimiento.

Bibliografía

Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition.* University of Chicago Press, Chicago.
— 1974, *Los orígenes del totalitarismo.* Taurus, Madrid.

Capítulo 11
Del arte de romper hechizos. Un texto de Gadamer

Mariflor Aguilar

11.1. Texto

> La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro *[Bann]* de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico. (*Verdad y Método,* 1992: 483)

> Die hermeneutische Erfahrung ist das Korrektiv, durch das sich die denkende Vernunft dem Bann des Sprachlichen entzieht, und die ist selber sprachlich verfaßt. (*Wahrheit und Methode*, 1990: 406)

11.2. Comentario

Siempre el lenguaje encierra enigmas y hay frases filosóficas que realmente hay que descifrar. Tal ocurre con la sentencia gadameriana arriba citada.

En su conocido tratado de poética sobre la poesía de Paul Celan, Gadamer se pregunta qué debe saber un lector para comprender un poema o un texto, y la respuesta es que *nada*, porque el texto mismo va llevando a su comprensión, si se le sabe escuchar bien: "no hay que saber nada privado o efímero. Y aunque se sepa, hay que hacer abstracción de tal saber, y pensar únicamente en lo que el poema sabe" (Gadamer, 1999: 128). *Pensar lo que el poema sabe*: es en este sentido en que quien comenta y quien comprende "se sumerge en algo con alguien".

También dice que siempre es posible fracasar la interpretación de un texto: "El fracaso existe en todos los modos de interpretación. La fuente común

del fracaso podría consistir, por ejemplo, en obstaculizar el acceso al poema al tratar de entender desde fuera, desde otras cosas o incluso desde la propia impresión subjetiva. Este tipo de comprensión se queda encallado en lo subjetivo". Otra vez, lo que se propone es esa íntima relación con el otro, con el texto, ese hundirse en todo aquello que la palabra misma sugiere, en su materialidad –y también en su idealidad.

Sumerjámonos, pues, en esta críptica sentencia y que, sin embargo, es prácticamente una frase que encierra una propuesta hermenéutica. ¿Qué nos dice ahí? Tal vez por la traducción o por las naturales tinieblas del lenguaje, en esta sola frase hay muchos equívocos. Para comenzar, hay que saber bien qué es eso de "conjuro". En castellano "conjuro" puede ser "pronunciar exorcismos contra un espíritu maligno, especialmente contra el demonio, para alejarlo de un lugar o del cuerpo de una persona"; o quiere decir también "impedir, evitar algún daño o peligro" (Gadamer, 1992: 483). Ambas acepciones tienen algo en común. De lo que se trata es de sacar lo malo de algún lado, y si la frase que observamos dice que "la experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico", parecería que la razón pensante huye del exorcismo que el lenguaje opera en ella, y que esto lo puede hacer gracias a la intervención de la hermenéutica. Esto que podría tener cierta coherencia, no la tiene si después se añade que "ella misma tiene carácter lingüístico", pues entonces lo que se estaría diciendo es que la propuesta hermenéutica de Gadamer consiste en mantener "a la razón pensante" poseída por el espíritu maligno que el mismo lenguaje deposita en ella. Y esto va en contra de cómo se pensó la experiencia hermenéutica en un pasaje anterior al de nuestra frase, a saber, como "abierta a nuevas experiencias" (Larousse, 2003) y no en cambio abierta a algún tipo de principio del mal.

Así pues, hay que comprender alguna otra cosa por "conjuro" para lo cual nos vamos al original alemán y vemos que la palabra traducida como "conjuro" es *Bann,* que significa también varias cosas, entre ellas algunas que hacen pleno sentido: "encantamiento", "hechizo", "embrujo". Así pues, a lo que la razón pensante se sustrae es al hechizo del lenguaje; esto lo logra en virtud de la acción de la hermenéutica.

Hasta aquí aparentemente todo va bien. Pero enseguida está la otra frase: "ella misma tiene carácter lingüístico" que podría presentar la duda de quién o qué es "ella". Tenemos que aclarar que el pronombre "ella" lo interpretamos como referido a "la experiencia hermenéutica" y no a "la razón pensante" no sólo porque hace más coherencia con el sentido general del libro donde aparece la frase que comentamos, sino sobre todo porque en la versión

original hay una frase subordinada entre comas que no están en la traducción y por tanto no lo hace tan claro. Es así que en alemán nuestra frase dice lo siguiente:

> Die hermeneutische Erfahrung ist das Korrektiv, durch das sich die denkende Vernunft dem Bann des Sprachlichen entzieht, und die ist selber sprachlich verfaßt. (Gadamer, 1990: 406)

Aquí puede verse que "la razón" *(Vernunft)* está en una oración subordinada, por lo que es más claro que el pronombre "ella misma" *(die ist selber)* se refiere a "la experiencia hermenéutica" *(die hermeneutische Erfahrung).*

Bien, después de la incursión filológica, veamos qué más se nos dice en el texto de nuestra elección. Se dice que la hermenéutica, que también es lingüística, aparta a la razón pensante de la fascinación o del hechizo del lenguaje. Lo que ahora conviene saber es por qué hay que apartarse de esta fascinación, en qué sentido es que el lenguaje fascina, encanta y cuáles son las consecuencias indeseables de esto. Por otra parte, y en tanto que se dice que a pesar de todo la hermenéutica "tiene carácter lingüístico", hay que preguntar también qué otra cosa tiene el lenguaje cuando toma forma de hermenéutica que, además de su fuerza de encantamiento, puede liberar a la razón del hechizo al que el lenguaje mismo la somete.

Para aclarar esto hay que observar el contexto en el que Gadamer hace el enigmático comentario acerca del conjuro de lo lingüístico. Éste aparece como respuesta a un planteamiento previo acerca del contextualismo lingüístico radical según el cual si el lenguaje guarda una cercanía tan estrecha con las cosas que designa y si esta designación está siempre mediada por la experiencia y la tradición del hablante, se vuelve un enigma "cómo es posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos" (Gadamer, 1992: 482). El planteamiento de esta cuestión es como sigue:

> El que vive en un lenguaje está penetrado de la insuperable adecuación de las palabras que usa para las cosas a las que se refiere. Parece imposible que otras palabras de lenguas distintas están en condiciones de nombrar las mismas cosas de una manera tan adecuada. Sólo parece justa la palabra propia, y tan cierto como que la cosa mencionada es siempre una lo es que la palabra justa no puede ser más que una... Cuanto más sensible se muestra nuestra conciencia histórica en sus reacciones, tanto más intensamente parece experimentar lo intraducible de lo extraño... Pero con esto la unidad íntima de palabra y cosa se convierte en un escándalo hermenéutico. ¿Cómo iba a ser posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos? (Gadamer, 1992: 482)

Lo que aquí se dice parece de todo punto incuestionable. Se ha hecho evidente la unidad íntima entre palabra y cosa, a tal punto que, en efecto, parecería que cada cosa conviene a la palabra que la designa. Ya Platón en el *Cratilo* se planteaba estos problemas. Pero por otro lado, lo que Gadamer recién nos advierte es que si mantenemos acríticamente este argumento, lo que defenderíamos es un férreo contextualismo lingüístico, tan fuerte que se ve la necesidad de sustraerse a su conjuro con el fin de neutralizar ese determinismo del lenguaje. Otros autores también se han referido a esta cerrazón del lenguaje. Etienne Balibar habla de la comunidad lingüística como capaz de inducir "una memoria étnica tremendamente condicionante", y recuerda también que alguna vez Roland Barthes llamó "fascista" a este poder de determinación (Balibar, 1991: 153). Así pues, lo que con esto se plantea es el problema de que el reconocimiento de la alteridad, de otras culturas o de otras tradiciones se puede ver obstaculizado por la comunidad lingüística misma.

Y esto es claro, si se acepta, como se ha aceptado desde el giro pragmatista del lenguaje, que éste conforma "juegos prácticos", es decir, un entretejido de palabras y acciones que recortan una "forma de vida"[1].

Pero inmediatamente Gadamer rechaza el determinismo del argumento que él mismo formula, y revira diciendo: "Es importante comprender, dice, que este razonamiento es sólo aparente... El esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido" (Gadamer, 1992: 483). Y es en este momento cuando habla de la fuerza hermenéutica para sustraerse del conjuro de lo lingüístico siendo ella misma lingüística.

Si "siempre tiene sentido" el esfuerzo por comprender e interpretar, quiere decir que no debemos conformarnos con el determinismo lingüístico o con ese carácter "fascista" del lenguaje.

Así, lo que nuestra frase nos está sugiriendo es la manera de salir de lo que podríamos llamar el "juego de lenguaje" que somos nosotros mismos para acceder a la comprensión de otros (individuos o grupos) u otros "juegos de lenguaje".

Lo interesante de esto es que la fuerza hermenéutica que no se deja encantar por el lenguaje es también lingüística. ¿Cuál es ésta? ¿Qué cosa del lenguaje va contra el lenguaje mismo? ¿Qué cosa del lenguaje hace posible la trascendencia de los contextos y cuál nos aprisiona en ellos?

Si hay algo interesante de la hermenéutica propuesta por el de Tubinga es precisamente el planteamiento sobre la dualidad del lenguaje que ejerce la doble fuerza, constituyente de lo que podría llamarse la *identidad* por un lado, y por otro la posibilidad de deconstruir esa misma identidad. Ahora bien, en este punto se tiene que introducir otro de los grandes hallazgos del autor que

nos ocupa, a saber, el *diálogo*, porque si de deconstruir se trata, esto no es posible más que en el ejercicio dialógico, que no es algo sencillo o trivial como puede parecer al mencionarlo, sino que representa un gran esfuerzo, precisamente el "esfuerzo hermenéutico" que entre otras cosas "tiene como tarea poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones" (Gadamer, 1992: 564).

Hemos introducido aquí una nueva tesis que consiste en que esa "experiencia hermenéutica" de la que habla la frase que comentamos no es otra cosa más que *diálogo*, por lo que deberemos ahora indagar cómo el *diálogo* puede realizar esa doble tarea, la de crear *pertenencia* para los hablantes o, lo que es lo mismo, hacer posible que se formen una *identidad* en relación con el lenguaje, y al mismo tiempo abrir la posibilidad de ampliar los horizontes de la pertenencia, o sea, para seguir con nuestras palabras, de salir del hechizo que el lenguaje –y ahora podemos decir que el diálogo– ejerce sobre nosotros.

Con esto nos conectamos con lo que puede ser comprender un texto: "sumergirnos en algo con alguien" (Gadamer, 1992: 324), se ha dicho; y por lo que nuestra frase sugiere, lo que se sumerge es nuestro horizonte de discurso en el núcleo de lenguaje en el que mi interlocutor –individuo o texto– sumerge también su propio horizonte. Es en las vueltas y revueltas de este ir y venir del diálogo horizóntico que, según afirma la frase que comentamos, podemos reconocernos a nosotros mismos en nuestro propio horizonte lenguajero[2], contando asimismo con el trabajo lenguajero para romper el hechizo, si acaso a él sucumbimos.

La apertura del lenguaje hacia nuevos contextos la encuentra Gadamer planteada ya en Humboldt, quien habla de una cierta libertad del ser humano frente a la lengua, aunque por otro lado es consciente de que se trata de una libertad limitada (Gadamer, 1992: 529). También Humboldt descubrió la relación entre lenguaje y mundo concibiendo una acepción del lenguaje como una acepción del mundo, es decir, reconoció que la esencia del lenguaje radica en la realización viva del hablar. Gadamer traduce esta tesis a términos de Heidegger hablando de la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del ser humano (Gadamer, 1992: 532). Para aclarar esto Gadamer desarrolla la diferencia heideggeriana entre mundo y entorno, y en este desarrollo se refiere con más claridad a la fuerza liberadora del lenguaje.

Bibliografía

Balibar, Etienne, 1991, "La forma nación: historia e ideología", en E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Iepala, Madrid.

Gadamer, Hans-Georg, 1990, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tubinga (edic. orig. de 1960).
— 1992, *Verdad y Método,* Sígueme, Salamanca.
— 1999, *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Herder, Barcelona.
VV AA, 2003, *El pequeño Larousse ilustrado.* Larousse, Barcelona.

Notas

[1] Según expone Wittgenstein en *Las investigaciones filosóficas.*
[2] Como se dice en la jerga del psicoanálisis para no confundirlo con la ciencia lingüística.